فلسفه نظری

ترجمهٔ:

محمدتقی بهرامی حران　　　منوچهر بزرگمهر

ابوطالب صارمی　　　حسین کسمائی　　　رضا صدوقی



بنگاه ترجمه و نشر کتاب



بفرمان

محمدرضا شاه پهلوی

انتشارات

بنگاه ترجمه و نشر کتاب

۲۰۷

مجموعهٔ معارف عمومی

۲۰



بنگاه ترجمه و نشر کتاب



این کتاب در دوهزار نسخه با کمک سازمان برنامه و
همکاری فنی مؤسسهٔ انتشارات فرانکلین

مجموعهٔ معارف عمومی
شمارهٔ ۴۰

فلسفهٔ نظری

منتخب آثار :

سنت اگوستین	ترجمهٔ محمدتقی بهرامی حران
توماس اکویناس	« منوچهر بزرگمهر
باروخ اسپینوزا	« ابوطالب صارمی
بلز پاسکال	« حسین کسمائی

و

منتخباتی از :

اوپانیشادها	ترجمهٔ رضا صدوقی
دماپادا	« «
سوراتگاماسوترا	« «
بهاگوت گیتا یا	« «



بنگاه ترجمه و نشر کتاب
تهران ۱۳۴۳

غرض از انتشار « مجموعه معارف عمومی » اینست که یك رشته کتب ارزنده در فنون مختلف علوم و معارف بمعنی وسیع آن که برای تربیت ذهنی افراد و تکمیل اطلاعات آنان سودمند باشد بتدریج ترجمه شود ودر دسترس طالبان قرار گیرد .

امید میرود که این مجموعه در مزید آشنایی خوانندگان با جهان دانش و مسائل علمی و فرهنگی دنیای امروز مؤثر واقع شود وفرهنگ دوستان و دانش پژوهان را بکار آید .

فهرست :

سنت اگوستین

در بقاء روح

سنت اگوستین

(۳۵۴_۴۳۰)

سنت اگوستین ، پس از دوره پر معصیت جوانیش در سی و سه سالگی در حالی‌که از کشمکش میان تن و روان فرسوده شده بود به مسیحت گروید و در ۳۹۱ در سلك کشیشان در آمد و پس از آنکه بسمت اسقف شهر هیپو [Hippo] منصوب گردیدنفوذاوبه وسیله مواعظ ونامه‌ها ورسالات دینی وفلسفی و اعترافات و کتاب مشهورش به نام «شهرخدا» از موطنش افریقای نومیدی [Numidian Africa] درسرتاسرجهان مسیحی گسترش یافت وی درهمهٔ آن آثار خیر ورحمت قدرت مطلق الهی را تأکید و تکرارکرده است . رسالهٔ « بقای روح» که تماماً دراینجا آورده شده نمودار افکار ونمونهٔ شیوهٔ نوشتن او است .

در بقاء روح

سنت اگوستین

اولین دلیل بر بقاء روح : بقاء علم است

۱ ـ اگر علم [disciplina] در جایی موجود باشد و جز در آنچه زنده است موجود نتواند بود ، و اگر علم باقی باشد و هرچه که خود محل چیز باقی است نتواند باقی نباشد پس آنچه علم در آن حال است باقی است . اگر ما که تعقل می کنیم وجود داشته باشیم . یعنی اگر روح ما وجود داشته باشد ، و اگر روح ما بدون علم ، بدرستی نتواند تعقل کند ، و اگر روح بدون علم نتواند وجود داشته باشد مگر بعنوان روح بدون علم پس محل روح انسان است . بعلاوه ، علم جایی را اشغال می کند ، زیرا وجود دارد ، وآنچه وجود دارد لامکان نیست . علاوه بر آن ، علم جز در موجود زنده نمی تواند موجود باشد. زیرا موجود غیرزنده نمی تواند چیزی را بیاموزد و علم نمی تواند درچیزی باشد که استعدادآموختن ندارد .

از طرف دیگر، علم باقی‌است ، زیرا آنچه موجود باشد وتغییر نپذیرد باید باقی باشد . اما هیچکس منکروجود علم نیست . و کسی که تصدیق می کند غیر ممکن است دردایره ، قاطعی که ازمر کزمی گذرد ازدیگر قاطع‌ها که‌ازمر کز نمی گذرند بزرگتر نباشد ، وتصدیق می کند که این جزو علم است ، نمی‌تواند تغییر ناپذیری علم را انکار کند . بعلاوه، چیزی که محل چیز باقی است خود نمی‌تواند باقی نباشد . زیرا محل چیز باقی‌را هرگز نمی‌توان ازآنچه در وی حال‌است جدا ساخت.

اماوقتی‌ماتعقل‌میکنیم درحقیقت روح‌ماست که تعقل‌میکند. زیرافقط کسی‌تعقل می کند که فکرمی کند. نه‌حسم‌فکرمیکند، نه‌روح درفکر کردن به کمك جسم‌احتیاج دارد ، چون وقتی‌روح میخواهد فکر کند ازجسم روی برمی‌تابد. ازاینروآنچه‌به‌فکر درآید ابدی است وآنچه به‌جسم مربوط باشد بدین جهت ابدی نیست، بنابراین وقتی روح برای فهمیدن درتلاش‌است جسم نمی‌تواند به او کمك کند ، زیراهمین که‌مزاحم روح نشود کافی است . ازطرف دیگر، بدون علم [disciplina] هیچکس‌بدرستی تعقل نمی کند . زیرا فکر، تعقل صحیحی است که ازامورمسلم بسوی تحقیق در امور غیرمسلم حرکت کند ، درحالی که برای روح جاهل هیچ چیزمسلم نیست. همهٔ آنچه روح می‌داند متمکن در روح است ، و نیز، دانش هیچ چیزی را که به علمی مربوط نباشد شامل نیست . زیرا علم عبارت است از دانستن چیزها از هر گونه که باشد . بنابراین روح انسان همیشه باقی‌است .

دلیل دیگر: همانا تغییر ناپذیری عقل است

۲ـ مسلماً ، عقل یا خودروح است یا درون روح قرار دارد . بعلاوه ، عقل ما بهترازجسممان است . وجسم ، ماده است و ماده بودن بهتر از هیچ بودن است . پس، عقل نمی‌تواند هیچ باشد .

از طرف دیگر، نظام جسم هرچه هست ، باید بنحو لاینفك مندرج درجسم باشد چنانکه در موضوع خود . اما جسم انسان متغیر است و عقل نـا متغیر . زیـرا آنچه همیشه به یك حال نباشد متغیراست ولی تساوی دو و دو ، با چهار همیشه به یك حال است ونیزاشتمال چهاربردو ودوهمیشه یکسان است ، امادوشامل چهارنیست ازاین رو دو چهار نیست . پس چنین استدلالی ثابت و لایتغیر است . بنابراین ، عقل تغییر - ناپذیر است .

بعلاوه ، اگر موضوعی تغییر کند ، چیزی که حال در آن است به هیچ روی نمی‌تواند تغییر نکند . از این رو، بدین نتیجه می‌رسیم که روح ، نظام جسم نیست . و مرگ برای چیزهای تغییرناپذیر نمی‌تواند روی دهد بالنتیجه روح همیشه زنده است، و روح یا خود عقل است یا ظرف لاینفك آن .

روح جوهری زنده وتغییر ناپذیر است ، واگر از یك جهت متغیر باشد ، این تغییر سبب آن نتواند بود که فانی باشد

۳ـ بعضی نیرو[virtus]ثابت است وهر ثباتی تغییرناپذیر، وهرنیرویی می‌تواند فعالیت کند ، وآنگاه که فعالیت می کند ازنیرو بودن بازنمی‌ماند . بعلاوه ، هرفعلی یا حرکت داده می‌شود ، یا حرکت می کند . بنابراین ، نه هر آنچه حرکت داده می‌شود ، ونه هرآنچه حرکت می کند تغییرپذیر است .

اما آنچه بوسیلهٔ غیر به حرکت در می‌آید و خود متحرك نیست ، چیزی است فانی . و هرچیزی که فانی باشد تغییرناپذیر نیست . از اینرو، بقطع و اطلاق چنین نتیجه می گیریم که لازم نیست هرآنچه حرکت می کند تغییرپذیرد .

بعلاوه حرکت بدون جوهر وجود ندارد ، و هرجوهری یا زنده است یـا زنده نیست ، و آنچه زنده نباشد جامدست . اما هیچ فعلی جامد نیست . بنابراین ، آنچه حرکت کند تا تغییر نپذیرد ، فقط جوهر زنده تواند بود . بعلاوه هرفعلی جسم را در

مراحلی حرکت می‌دهد ، ازینرو ، لازم نیست آنچه جسم راحرکت می‌دهد تغییرپذیر باشد. علاوه براین ، حرکت جسم مستلزم زمان است ، وتندتریا کندترحرکت کردن مربوط به‌جسم‌است، بنابراین معلوم می‌شود که‌چیزی‌هست که‌هم‌درزمان متحرك است و هم تغییرنمی کند. بعلاوه هرجسمی که در زمان حرکت می کند،اگرچه بسوی غایتی متمایل است ، نه می‌تواند همهٔ مراحلی راکه به آن غایت می‌انجامند درآن واحدبه پایان رساند ، و نه ازپیمودن‌آن مراحل گزیری دارد. چون جسم بوسیلهٔ هرانگیزه‌ای که حرکت داده شود نمی‌تواند کاملا یکی باشد زیرا که می‌تواند به اجزاء تقسیم شود و هیچ جسمی بدون اجزاء نیست‌همچنانکه هیچ زمانی بدون فواصل وجود ندارد هرچند آن فواصل چنان کوتاه است که نمی‌توان آغازش را از انجامش بازشناخت. علاوه براین آنچه بدین گونه روی می‌دهد به انتظاروقوع احتیاج‌دارد. وبه خاطره‌ای نیازمندست که بوسیلهٔ آن حتی‌الامکان درك شود . وانتظار درباب امور آینده است در صورتی که خاطره از امور گذشته است . اما قصد فعل متعلق به زمان حال است که بواسطهٔ آن آینده بسوی گذشته حرکت می کند . و بدون خاطره نمی توان پایان حرکتی راکه شروع شده است انتظار داشت . زیرا چگونه می‌توان توقف امری را انتظار داشت که فراموش می کند آغاز شده است یا اکنون درحرکت است؟ازطرف دیگر قصد انجام فعل که حال باشد نمی‌تواند بدون انتظار پایان که آینده است ، وجود داشته باشد و هرچیزی که هنوز موجود نشده و هر چیزی که قبلا معدوم شده باشد ، وجود ندارد . بنابراین ، ممکن است در فعل چیزی باشد که به‌آن چیزهائی که هنوز وجود ندارند مربوط باشد . چند چیزمی‌توانند درآن واحد در فاعل باشند، اگر چه این چند فعل پس از انجام شدن نمی‌توانند در آن واحد موجود باشند . همچنین ، آنها می‌توانند در آن واحد در محرك موجود باشند ، حال‌آنکه در متحرك نمی‌توانند موجودباشند. اما آن چیزهایی که نمی‌توانند درآن واحد موجود باشند ،

و درعین حال ازآینده به گذشته منتقل می‌شوند ، بالضروره باید متغیر باشند .

۴ـ از مطالب بالااستنباط کردیم که چیزی می‌تواند باشد که وقتی چیزهای متغیر را به‌حرکت درمی‌آورد خود تغییر نکند . زیرا وقتی‌قصد محرك که‌جسم‌متحرك را به غایت دلخواهش برساند تغییر نکند ، درحالی که‌جسم‌منفعل بوسیلهٔ این حرکت آن به‌آن‌تغییرمی کند ، وهنگامی که قصداجراء که واضح است‌تغییر نمیکند،هم‌اعضای صانع را بحرکت میاورد و هم چوب‌یاسنگی را که تابع او است ، چه کسی ممکن است در لزوم منطقی نتیجه گفتار ما تردید کند؟ بنابراین ، اگر روح بعنوان محرك باعث تغییر در اجسام گردد هرقدر که روح مصمم برآن تغییرباشد ، ما نباید بیندیشیم که روح با این تصمیم ضرورتاً تغییر می کند ، یا اینکه روح می‌میرد . برای اینکه همراه با این تصمیم ، می‌تواند خاطرهٔ امور گذشته و انتظار امور آینده را ، که هیچ‌کدام نمی‌توانند بدون حیات موجود باشند ، داشته باشد . و اگرچه هیچ فنائی‌بدون تغییر صورت نپذیرد و هیچ تغییری بدون حرکت نباشد ، معهذا نه تغیری موجب فنا می‌شود ، ونه هر حرکتی به تغییرمی‌انجامد . زیرا ما می‌توانیم بگوییم که این جسم ما بیشتر بوسیلهٔ فعل به حرکت درآمده ، و بی‌شك تغییر کرده است خاصه به واسطهٔ مرور زمان معهذا هنوز نابود نشده است ، یعنی بدون حیات نیست . بنابراین‌از آنچه گفته شد فوراً بدین نتیجه می‌رسیم که روح از حیات محروم نیست ، ولواینکه به واسطه حرکت ، تصادفاً ـ تغییری درآن روی داده باشد.

فن و اصل لایتغیر اعداد ، که در روح بدون حیات وجود ندارند

۵ ـ چون اگرچیزی که بدون حیات نمی‌تواند موجود باشد ، در ذهن بطور لایتغیر باقی باشد ، پس باید حیات نیز تا ابد در ذهن باقی بماند . زیرا در واقع

تقوم ذهن چنان است که اگر مقدمه درست باشد ، نتیجه درست درمی‌آید . و اما مقدمه درست است . زیرا ، که قطع نظر از دیگر امور ، که می‌تواند مدعی شود که اصل [ratio] عدد تغییر پذیراست یا اینکه فنی مستقل ازین اصل [ratio] وجود دارد ، یا اگر ذیفن فن را بکار نبرد فن در او وجود ندارد ، یا اینکه در او است به معنایی جز اینکه در ذهن است یا اینکه می‌تواند در غیر ذیروح باشد ، یا اینکه چیز تغییر ناپذیر نمی‌تواند درجایی باشد، یا فن چیزی غیراز یك اصل [ratio] است؟زیرا هرچند گفته شود که فن مجموعه‌ای‌ازاصول [rationes]است ، درواقع می‌تواند یك اصل [ratio] خوانده شود و می‌توان آنرا چنین در نظرآورد . اما چه یك اصل باشد و چه مجموعه‌ای از اصول ، باز نتیجه این است که فن تغییر ناپذیر است . بعلاوه معلوم می‌شود که فن نه تنها در ذهن شخص ذیفن است بلکه جز درذهن درجای دیگری نیست ، و جزء لاینفك‌آن است . زیرا اگرفن ازروح جدا شود یا درجایی غیر از روح خواهد بود ، یا درجائی نخواهد بود ، یا بی‌درنگ از روح درخواهد گذشت . اما همچنانکه محل هیچ فنی بدون حیات نیست ، هیچ حیاتی که برپایهٔ یك‌اصل [ratio]باشد جزدر روح درهیچ جایی وجود ندارد . علاوه براین، آنچه وجود دارد نمی‌تواند لامکان باشد و هیچ نا متغیری هم نمی‌تواند در هیچ زمانی معدوم شود . اما اگر فن از ذهنی به ذهن دیگر بگذرد ، یك ذهن را ترك خواهد کرد و در دیگر ذهن ساکن خواهد شد ، بنابراین هیچکس فنی را به دیگری یاد نخواهد داد مگر با از دست دادن آن فن علاوه براین ، هیچکس استاد نخواهد شد مگر بواسطه فراموشکاری استادش یا مردن وی . اگر این فرض ها بالکل باطل وکاذب باشند ــ چنانکه هستند ــ پس روح بشر فنا ناپذیراست .

۶ــ و اگر در واقع فن در یك زمانی وجود داشته باشد ، در روحی که به‌سبب

فراموشکاری و جهل خود مشخص است وجود ندارد. نتیجهٔ این استدلال چیزی به ـ
بقاء روح نمی‌افزاید، مگر آنکه گفتار قبلی را بطریق زیر رد کنیم که یا چیزی در
روح هست که در زمان حال به اندیشه درنمی‌آید، یا اینکه وقتی یک روح تعلیم
یافته فقط دربارهٔ هندسه، می‌اندیشد دیگر فن موسیقی در آن وجود ندارد. اما شق
اخیر نادرست است. از اینرو شق سابق درست است. بعلاوه روح درك نمی کند که
حاوی چیزیست مگر آنکه آن چیز به اندیشه درآید. بنابراین ممکن است چیزی
در روح وجود داشته باشد اما روح وجود آنرا درخود درك نکند. ولی مادام که در
روح است این تأثیری ندارد. چرا که اگر روح به‌چیزهای دیگری مشغول‌شده‌باشد،
و این اشتغال چنین بطول انجامیده باشد که روح نتواند توجهش را به چیزهائی که
قبلاً به اندیشه‌درآمده باز گرداند، این امرفراموشی یا جهل خوانده می‌شود. اما
چون وقتی که ما با خود تعقل می کنیم یا وقتی که دیگری از ما دربارهٔ فنون ذوقی
معینی‌بامهارت تحقیق می کند، اموری را کشف می کنیم که درجای دیگری جزروح
کشف نمی‌شوند، و چون کشف کردن آفریدن یا سبب شدن نیست، چه درغیر این
صورت روح از راه کشف موقت سبب پیدایش امور مؤبد می گردید (زیرا که روح
غالباً امورابدی را کشف می کند، همچون اصل [ratio] دایره یا هرچیز دیگری
از این قبیل درفنون، که به عنوان اینکه زمانی معدوم یا در شرف معدوم شدن‌بوده
است شناخته نمی‌شود)، پس همچنین واضح است که روح انسان باقی است و همهٔ
اصول [rationes] حقیقی درزوایای آن نهفته‌اند، اگرچه، یا بسبب جهل ویا
بسبب فراموشی به‌نظر می‌رسد که روح شامل آنها نیست، یا اینکه آنها را از دست
داده است.

روح چنان تغییر نمی‌کند که ماهیت خود را از دست بدهد

۷ـ اما اکنون ببینیم که قول به تغییر پذیری روح را تا چه حد باید بپذیریم. چون اگر روح موضوع باشد و فن حال در آن و اگر موضوع نتواند تغییر کند مگر آنکه آنچه در آن حال است نیز تغییر کند، چه کسی می‌تواند باور بدارد که فن و اصل [ratio] تغییر ناپذیرند، هر گاه معلوم شود که روح که محل و موضوع آنهاست تغییرپذیراست؟ بعلاوه چه تغییری بزرگتر از این است که چیزی به ضد خود مبدل شود؟ و چه کسی منکر این است که روح لااقل زمانی عاقل و زمانی کودن می‌شود؟ بنابراین ببینیم آن چیزی را که تغییر روح خوانده می‌شود به چند معنی می‌توان تلقی کرد. بنظر من دو جنس از این تغییرات کاملاً واضح و یا اقلاً برای ما کاملاً روشن است اگرچه انواع متعدد دارد. زیرا گفته می‌شود که روح یـا برحسب انفعالات جسم و یا برحسب انفعالات خود تغییر می‌کند. برحسب انفعالات جسم چون پیری، بیماری، اندوه، کار، نفرت و امیال شهوانی، برحسب انفعالات خود چون هیجان، لذت، ترس اضطراب، تلاش ـ یا آموزش.

۸ـ این تغییرات اگـر لزوماً همه‌شان دلیل فنای روح نباشند، به هیچ روی نباید از یکایك آنها بطور مجزا بیم داشت، بلکه باید دید که آیا آن تغییرات با استدلال قبلی ما مبنی بر متابعت التزامی حال از موضوع درتغییر مخالف هستند یانه. و اما باآن مخالف نیستند، زیرا درصورت تغییری دربارهٔ موضوع چنین می گوییم که باآن تغییر نام موضوع نیز کاملاً تغییر کند. چه اگر رنگ موم از سپیدی به سیاهی مبدل شود، بازهم موم است، همچنین است وقتی که پس از مربع بودن گرد وپس از نرمی سخت و پس از گرمی سرد شده باشد. همهٔ این تغییرات در موضوع رخ‌می‌دهد،

و موضوع همان موم است . لیکن با روی دادن این تغییرات ، موم بودن موم کم یا بیش نمی‌شود. بنا بر این برخی تغییرات ممکن است در موضوع روی دهد ، و درعین حال ماهیت و نام آن موضوع تغییر نکند. اما اگر آن چیزهایی که در موضوع هستند آنقدر تغییر کنند که دیگر آنرا نتوان موضوع خواند ، چنانکه مثلا موم بر اثر گرمای آتش به بخار مبدل گردد ودچار چنان تغییری شود که به درستی فهمیده شود که موضوع تغییر کرده ، زیرا قبلا موم بوده و دیگر موم نیست . پس با هیچ نوع استدلالی ــ از هر گونه که باشد ــ نمی‌توانیم خودمان را قانع کنیم که هیچیك از آن چیزهائی که به سبب ماهیت موضوع در موضوع بودند ، اکنون برجای مانده باشند .

۹ - درنتیجه، اگر همچنانکه فوقاً گفتیم ، روح موضوعی باشد که عقل لاینفك درآنست (بحکم همان ضرورتی که معلوم می دارد در موضوع حال است) نه روح می‌تواند غیرزنده باشد ، و نه عقل می‌تواند در روحی باشد که فاقد حیات است، وعقل باقی است ، لذا روح نیز جاویدان است . زیرا که اگر موضوع و محل روح وجود نمی‌داشت روح مطلقاً به هیچ روی نمی‌توانست تغییر ناپذیر بماند . این تغییر پذیری زمانی روی می‌دهد که تغییر روح چنان عظیم باشد که ماهیت آنرا نابود کند ، یعنی آنرا ناگزیر از مردن سازد . بعلاوه ، هیچیك از آن تغییراتی که عارض روح می‌شوند، خواه از راه جسم و خواه ازراه خود روح (هرچند دراینکه تغییری ازراه خودروح، رخ دهد ، یعنی خود روح علت آن باشد تردید اندك نیست) سبب ازمیان رفتن ماهیت روح نمی‌شوند. بنا براین ، نه ازخود آنها باید بیم داشت و نه از مخالفت آنهـا با استدلال ما .

عقل نامتغیر

چه در روح باشد چه همراه روح ، و چه روح در آن باشد ، نمی‌تواند از آن روح جدا گردد

۱۰ - از اینرو من می‌بینم که عاقلان باید جهد کنند تا بدانند که عقل چیست و به‌چند طریق می‌توان آنرا تعریف کرد چنانکه برحسب جمیع حالات ، و با درنظر گرفتن بقاء روح بتواند استوار بماند . عقل آن جنبه‌ای از روح است که حقیقت را فی‌نفسه درك می کند و نه بواسطهٔ جسم ، یا عقل عبارت است از اندیشیدن در بارهٔ حقیقت بی واسطهٔ جسم ، یا عقل خود آن حقیقتی است که به اندیشه در می‌آید . هیچکس تردیدنمی کند که بنابر تعریف نخست عقل در خود روح است. دربارهٔ تعریف دوم و سوم می‌توان تردید کرد ولی‌حتی بنابر تعریف دوم نیزعقل بدون‌روح نمی‌تواند وجود داشته‌باشد. در خصوص تعریف سوم مسأله عمده اینست که‌آیا حقیقتی که‌بوسیلهٔ روح و بدون واسطهٔ جسم درك می‌شود فی‌نفسه وجود دارد و در روح نیست ، یا اینکه بدون روح می‌تواند وجود داشته باشد ؟ بعلاوه حقیقت در هرحالتی که باشد ، روح نمی‌تواند آنرا فی‌نفسه به اندیشه درآورد ، مگر به وسیلهٔ یك نوع ارتباط با آن . زیرا که ما هرچیزی را به اندیشه درآوریم یا آنرا از راه تفکر درك می کنیم یا از راه حس و یا از راه فهم . اما آن چیزهایی که از راه حس ادراك می‌شوند ، در همان حال‌ما احساس می کنیم که آنها خارج از ما هستند ، و در جایهایی گنجانیده شده‌اند که ثابت شده است جدا از آن جایها آنها را نمی‌توان ادراك کرد . اما آن چیزهایی که به اندیشه در می‌آیند چنان نیستند که فکر ما جای دیگری برای آنها قائل‌باشد جز درهمان روحی که‌در باره‌شان می‌اندیشد. زیرا در همان هنگام نیز چنان‌اندیشده می‌شوند که در جایی نیستند .

۱۱ــ درنتیجه ، ارتباط میان روح که ادراك می کند وحقیقتی که بوسیلهٔ روح ادراك می‌شود یا چنان است که روح موضوع است و حقیقت حال درآن یا ازطرف دیگرحقیقت موضوع است وروح حال درآن یا اینکه هر کدام جوهری‌است. گذشته ازآن اگر ارتباط از نوع نخست باشد ، روح مانند عقل بنا به برهان سابق باقی‌است، زیرا که عقل در چیزی جزموجود زنده نمی‌تواند وجود داشته باشد . همین ضرورت درارتباط نوع دوم‌نیز برقراراست . زیرا اگر حقیقت که عقل خوانده می‌شود چنانکه ظاهراست شامل چیزتغییرپذیری نباشد پس‌آنچه حال درآن است نیزتغییر نمی کند . بنابراین اشکال‌عمده درنوع سوم است . زیرا اگر روح یك جوهرباشد و عقل‌جوهری دیگر پیوسته بدان ،آنکه بقاء اولی و فناء دومی را ممکن بداند باطل نگفته است . اما واضح است که مادام روح از عقل جدا نشود و باآن مربوط بماند ضرورتاً روح زنده است . اما با چه نیروئی می‌توان‌آنرا از عقل جدا ساخت ؟ با نیروئی جسمانی ، که قدرتش کمتر، اصلش پست‌تر و نظمش پریشان تر است ؟ هرگز . پس با نیروی حیاتی ؟ اما چگونه ؟ آیا یك روح تواناتر نمی‌تواند در بارهٔ عقل بیندیشد ، بی‌آنکه روح دیگری را ازآن‌منتزع سازد ؟ اگرهمهٔ ارواح تفکر کنند، درهیچ‌روح متفکری عقل نقصان نمی‌یابد ، و ازآنجا که چیزی تواناتر از خود عقل ـ که تغییر ناپذیرترین چیزهاست ـ وجود ندارد به هیچ وجه روحی وجود نخواهد داشت که به عقل پیوسته نباشد و در عین‌حال از روح پیوسته به‌عقل تواناتر باشد . باقی می‌ماند اینکه ، یاعقل خود را از روح جدا می کند ، یا اینکه روح به میل خود جدا می‌شود . اما درعقل بخل وجود ندارد ، و بنابراین عقل خود را وقف لذت روح می کند و بعلاوه ، هرچه را عقل به خود متصل می‌سازد بودن آنرا سبب می‌شود ، و بودن ضد نبودن است . بعلاوه ، قول به اینکه روح از عقل به میل خود جدا می‌شود بس باطل است ، ولو اینکه جدائی متقابل چیزهای غیرواقع در مکان ، ممکن باشد . درحقیقت این‌مطلب

را در ردهمهٔ دلائلی که خودمان در پاسخ اعتراضات دیگرآوردیم می‌توان گفت . پس حقیقت امرچیست ؟ آیا باید بدین نتیجه رسید که روح باقی است ؟ یا ، درعین‌حالی که نتواند ازعقل جدا شود ، می‌توان نابودی‌آنرا ممکن دانست ؟ اما اگرقدرت عقل خود بوسیلهٔ ارتباطش با روح بر روح اثر کند (ونمی‌تواند اثرنکند) پس بی درنگ سبب می‌شود که هستی به روح منسوب می‌شود . زیرا که تا حد زیادی خود عقل‌است که درآن اعلی مرتبهٔ ثبات به اندیشه درمی‌آید . بنابراین ، هرچیزی که عقل ذاتاً برآن اثر کند ، بوجهی وجود خواهد یافت . از ینرو ، روح نمی‌تواند نابود گردد، مگرآنکه از عقل جدا شود ، و چنانکه در بالا ثابت کردیم نمی‌تواند از عقل جدا شود و بنابراین نمی‌تواند ازمیان برود .

واگرروح بسوی نقصان میل کند ، بازهم بدین جهت از میان نخواهد رفت

۱۲ــ اماهمان‌روی گرداندن‌روح ازعقل که‌بوسیلهٔ‌آن کودنی‌عارض‌روح‌می گردد بدون راه یافتن‌نقصان درروح نمی‌تواند روی دهد . زیرا اگر روح آنگاه که بسوی عقل می گراید وجزء ماهیت‌آن می‌شود وملتصق بدان‌امر لایتغیری میگردد که نخستین وبزرگترین حقیقت است ـ هستی‌بیشتری می‌یابد ، وقتی که از عقل‌روی برتابد هستی کمتری خواهد یافت و این نقصان خواهد بود . بعلاوه هرنقصانی بسوی هیچ (عدم) میل می کند ، و به نظر ما هر گزفنائی کاملتر از این نیست که چیزی به هیچ مبدل گردد . بنابراین میل بسوی هیچ (عدم) میل بسوی فنا است . مشکل می‌توان گفت که چرا این امر در روحی که نقصان درآن راه می‌یابد ، روی نمی‌دهد . ما مطالب فوق را تصدیق می کنیم ، اما تصدیق نداریم که لازمهٔ آن این باشد که آنچه به هیچ (عدم) میل کند از میان می‌رود یعنی به‌هیچ می‌رسد . چنین حالتی را می‌توان درجسم نیزمشاهده کرد . زیرا که هر جسمی جزو عالم محسوس است ، و بدین جهت هرچه

حجیمتر باشد و فضای بیشتری اشغال کند ، به کل عالم نزدیکتر است ، و هرچه بیشتر چنین باشد بزرگترست . زیرا کل بزرگتر از جزء است . ازینرو ضرورتاً وقتی کم می‌شود کوچکتر می گردد ، یعنی وقتی که کم می‌شود دچار نقصان می گردد . علاوه براین ، هرگاه ـ مقداری ازآنرا قطع کنند و برگیرند ، کم می گردد وازاینجا نتیجه می گیریم که به سبب چنین کاهشی به نیستی میل می کند . اما هیچ قطع و تجزیه‌ای به نفس نیستی نمی‌انجامد . زیرا هر جزئی که باقی بماند جسمی است و هرجسمی جائی را در فضا اشغال می کند . و این ممکن نخواهد بود ، مگر آنکـه آن جسم دارای اجزائی باشد تا بشود آنرا الاغیرالنهایه به‌آن اجزاء پخش کرد . بنا براین می‌تواند تا ابد به اجزاء بی‌نهایت تقسیم گردد ، و لذا می‌تواند کاهش یابد و بسوی نیستی میل کند ، اما هرگز به نیستی نتواند رسید . علاوه بر این همین امر در مورد خود مکان و هر قسم فاصله‌ای نیز قابل تصدیق است . زیرا مثلا با برداشتن نیمی از فاصلهٔ بین‌دو حد و آنگاه برداشتن نیمی از فاصلهٔ باقی‌مانده ، و ادامه دادن این عمل فاصله‌کاهش می‌یابد و آن دوحد به یکدیگر نزدیك می‌شود و لیکن هرگز بهم نخواهند رسید . علیهذا بطریق اولی بیمی از نابود شدن روح از این راه نباید داشت ، چرا که روح بهتر و زنده‌تر از جسم است .

همچنانکه ماهیت جسم را نمی‌توان از جسم گرفت ماهیت روح را نیز نمی‌توان از روح جدا کرد

۱۳ ـ اما اگر علت وجودی جسم درماده جسم نباشد ، بلکه درصورت‌آن باشد (واین موضوع به‌دلیل متقن اثبات شده است ، زیرا که جسم‌هرچه صورت بهترو کمال بیشتر داشته باشد عالی تراست ، و هرچه بی‌شکل تروزشت‌تر باشد ، حقیرتر است ، و این نقص نه‌بسبب از دست دادن ماده حاصل میگردد ــ که دربارهٔ آن بحد کفایت بحث شده است ــ بلکه بسبب محرومیت ازصورت روی می‌دهد) پس این موضوع بایدمورد

را در ردهمهٔ دلائلی که خودمان در پاسخ اعتراضات دیگرآوردیم می‌توان گفت . پس حقیقت امرچیست ؟ آیا باید بدین نتیجه رسید که روح باقی است ؟ یا ، درعین‌حالی که نتواند ازعقل جدا شود ، می‌توان نابودی‌آنرا ممکن دانست ؟ اما اگرقدرت عقل خود بوسیلهٔ ارتباطش با روح بر روح اثر کند (ونمی‌تواند اثرنکند) پس بی درنگ سبب می‌شود که هستی به روح منسوب می‌شود . زیرا که تا حد زیادی خود عقل‌است که درآن اعلی مرتبهٔ ثبات به اندیشه درمی‌آید . بنابراین ، هرچیزی که عقل ذاتاً برآن اثر کند ، بوجهی وجود خواهد یافت . از ینرو ، روح نمی‌تواند نابود گردد، مگرآنکه از عقل جدا شود ، و چنانکه در بالا ثابت کردیم نمی‌تواند از عقل جدا شود و بنابراین نمی‌تواند ازمیان برود .

واگرروح بسوی نقصان میل کند ، بازهم بدین جهت از میان نخواهد رفت

۱۲ــ اماهمان‌روی گرداندن‌روح ازعقل که‌بوسیلهٔ‌آن کودنی‌عارض‌روح‌می گردد بدون راه یافتن‌نقصان درروح نمی‌تواند روی دهد . زیرا اگر روح آنگاه که بسوی عقل می گراید وجزء ماهیت‌آن می‌شود وملتصق بدان‌امرلایتغیری میگردد که نخستین وبزرگترین حقیقت است ــ هستی‌بیشتری می‌یابد ، وقتی که از عقل‌روی برتابد هستی کمتری خواهد یافت و این نقصان خواهد بود . بعلاوه هرنقصانی بسوی هیچ (عدم) میل می کند ، و به نظر ما هرگزفنائی کاملتر از این نیست که چیزی به هیچ مبدل گردد . بنابراین میل بسوی هیچ (عدم) میل بسوی فنا است . مشکل می‌توان گفت که چرا این امر در روحی که نقصان درآن راه می‌یابد ، روی نمی‌دهد . ما مطالب فوق را تصدیق می کنیم ، اما تصدیق نداریم که لازمهٔ آن این باشد که آنچه به هیچ (عدم) میل کند از میان می‌رود یعنی به‌هیچ می‌رسد . چنین حالتی را می‌توان درجسم نیزمشاهده کرد . زیرا که هر جسمی جزو عالم محسوس است ، و بدین جهت هرچه

حجیمتر باشد و فضای بیشتری اشغال کند ، به کل عالم نزدیکتر است ، و هرچه بیشتر چنین باشد بزرگترست . زیرا کل بزرگتر از جزء است . ازینرو ضرورتاً وقتی کم می‌شود کوچکتر می گردد ، یعنی وقتی که کم می‌شود دچار نقصان می گردد . علاوه براین ، هر گاه ـ مقداری ازآنرا قطع کنند و بر گیرند ، کم می گردد وازاینجا نتیجه می گیریم که به سبب چنین کاهشی به نیستی میل می کند . اما هیچ قطع و تجزیه‌ای به نفس نیستی نمی‌انجامد . زیرا هر جزئی که باقی بماند جسمی است و هرجسمی جائی را در فضا اشغال می کند . و این ممکن نخواهد بود ، مگر آنکه آن جسم دارای اجزائی باشد تا بشود آنرا الاغیرالنهایه به‌آن اجزاء پخش کرد . بنا براین می‌تواند تا ابد به اجزاء بی‌نهایت تقسیم گردد ، و لذا می‌تواند کاهش یابد و بسوی نیستی میل کند ، اما هرگز به نیستی نتواند رسید . علاوه بر این همین امر در مورد خود مکان و هر قسم فاصله‌ای نیز قابل تصدیق است . زیرا مثلا با برداشتن نیمی از فاصلهٔ بین‌دو حد و آنگاه برداشتن نیمی از فاصلهٔ باقی‌مانده ، و ادامه دادن این عمل فاصله‌کاهش می‌یابد و آن دوحد به یکدیگر نزدیك می‌شود و لیکن هرگز بهم نخواهند رسید . علیهذا بطریق اولی بیمی از نابود شدن روح از این راه نباید داشت ، چرا که روح بهتر و زنده‌تر از جسم است .

همچنانکه ماهیت جسم را نمی‌توان از جسم گرفت ماهیت روح را نیز نمی‌توان از روح جدا کرد

۱۳ ـ اما اگر علت وجودی جسم درماده جسم نباشد ، بلکه درصورت‌آن باشد (واین موضوع به‌دلیل متقن اثبات شده است ، زیرا که جسم‌هرچه صورت بهترو کمال بیشتر داشته باشد عالی تراست ، و هرچه بی‌شکل تروزشت‌تر باشد ، حقیرتر است ، و این نقص نه‌بسبب از دست دادن ماده حاصل میگردد ـ که دربارهٔ آن بحد کفایت‌بحث شده است ـ بلکه بسبب محرومیت ازصورت روی می‌دهد) پس این موضوع بایدمورد

بحث و تحقیق قرار گیرد ، تا کسی ادعا نکند که روح بواسطهٔ کاهش صورت نابود می‌شود ، زیرا اگربنا باشد روح وقتی که کودن می‌شود از بخشی‌ازصورت خودمحروم بماند ، ممکن است‌تصور شود که‌این‌محرومیت روح‌ازصورت،خود افزایش تواندیافت تاجایی که روح بالمره عاری از صورت شود وبواسطهٔ این مصیبت به نیستی تنزل کند و نابود گردد . از اینرو اگر ما بتوانیم ثابت کنیم که‌حتی جسم رانیز نمی‌توان ازآن چه بدان جسم است جداساخت ، شاید بتوانیم اینرا بدرستی بپذیریم که روح‌رابطریق اولی نمی توان از آن چه بدان روح است باز گرفت . زیرا هر کسی که دقیقاً تأمل کند ، اعتراف خواهد کرد که هر گونه روحی بر هرجسمی رجحان دارد .

۱۴ ـ پس ، آغاز برهان ما این باشد که هیچ چیزی خود را نمی‌آفریند و به وجود نمی‌آورد ، مگرآنکه مقدم بر موجودیت خود باشد : اگر فرض دوم نادرست باشد ، اولی درست است . از طرف دیگر ، آن چه آفریده یا مولود دیگری نیست و معهذا وجود دارد ، باید جاویدان باشد . هر که این طبیعت و این علو مرتبه را به جسم نسبت دهد ، فی‌الحقیقه سخت در اشتباه‌است . اما چرا مشاجره کنیم ؟ زیرااگر آن صفت را به جسم نسبت دهیم ، بطریق اولی ناگزیریم آن را به روح بیشتر نسبت دهیم . پس اگر جسمی جاویدان باشد ، هیچ روحی نیست که جاویدان نباشد ، زیرا می‌دانیم که هر روحی باید ازهرجسمی برتر باشد ، و چیزهای ابدی برتر ازچیزهای غیر ابدی است . اما اگر حقاً گفته شود که جسم مصنوع است ، باید دانست که، جسم بوسیله صانعی ساخته شده و سازندهٔ جسم پست تر از جسم‌نیست . زیرا که صانع‌پست‌تر قدرت‌آنرا ندارد که به‌آنچه می‌سازد ماهیت عطا کند . اما سازندهٔ جسم وجسم‌یکسان هم نیستند ، زیرا برای سازنده لازم است که برای ساختن ، چیزی بهتر از آنچه می‌سازد داشته باشد. زیرا که ماقایل به این‌قول سخیف نیستیم که مولد همان‌چیزیست

که بوسیلهٔ خود اوتولید می‌شود. بنا براین ، جسمی کامل ، بوسیلهٔ نیروئی قوی تر و بهتر و یا لااقل غیر جسمانی ساخته شده است . چرا که اگر جسمی بوسیلهٔ جسم ساخته شود ، ساختمانش نمی‌تواند کامل باشد ، زیرا همچنانکه درآثار سخن بیان داشتیم ، هیچ چیز بوسیلهٔ خودش ساخته نمی‌شود . بعلاوه این نیرو یا حقیقت غیر جسمانی ، همانگونه که تمام جسم را به وجودآورده است ، تمام آنرا بوسیلهٔ نیروی پایدار خود حفظ می کند . زیرا که آن‌نیروی غیر جسمانی ، چیزی را نمی‌سازد که بعداً ناپدید گردد وآنرا ترک کند . در واقع‌آن جوهری که جسم نیست ، اگر بتوان گفت ، در فضا به حرکت در نمی‌آید تا بتواند ازآن جوهری که درمکان واقع است جدا شود . واین نیروی مؤثرنمی‌تواند عاطل‌باشد بلکه حافظ مصنوع خویش است ، ونمی گذارد که‌آن مصنوع صورتی را که بدان موجود است تاحدی که موجود است ازدست‌بدهد. زیراازآنجا که مصنوع قائم بذات نیست، اگر موجد آن،ویرا ترک گوید ، بی‌درنگ نابود خواهدشد ونمی‌توان گفت که هنگام‌ساخته شدن جسم ، نیرویی بدان داده‌شده تا هر گاه صانع‌آن را ترک گوید وی همچنان برجای باشد .

۱۵ ـ واگر چنین‌باشد ، روح که‌آشکارا از جسم برترست نیروی بیشتری‌دارد وبدینگونه ثابت می‌شود که روح ، اگربتواند قائم بذات‌باشدباقی است. زیراهرآنچه بدینطریق وجود داشته باشد ، باید فساد ناپذیر باشد ، و بنابراین نتواند نابود گردد ، چون هیچ چیزی خود را ترک نمی گوید . اماتغییر پذیری جسم واضح است وحرکت تمام جسم دلالت‌کافی برآن دارد . از این رو ، تاآنجا که دربارهٔ چنین حقیقتی‌تحقیق میسر است ، محققان دقیق درمی‌یابند که‌تغییر پذیری منظم ازآن چه تغییر ناپذیراست تقلید می کند . بعلاوه ، چیزی که‌قائم بذات است به‌چیزی نیاز نداردوحتی‌به‌حرکت محتاج نیست ، چونکه مایحتاج خود را درخود دارد ، زیرا هر حرکتی بسوی چیز

دیگری است که جبران نقص شیئ متحرك را می‌نماید . بنابراین ، شکل‌در تمام‌جسم حاضرست و حقیقت برتری که‌آنرا ساخته است ، وجود و دوام‌آنرا تضمین می کند . ازاین روآن تغییر پذیری ماهیت جسم را ازبین نمی‌برد ، بلکه سبب می‌شود که‌جسم بوسیلهٔ یك حرکت منظم از صورتی به صورت دیگردرآید . زیراهیچیك از اجزاء آن را نمی‌توان به هیچ مبدل ساخت، زیراآن نیروی مؤثر باقدرت خود ، که نه‌فعال ونه غیر فعال است متوجه کل است و ازاینروجسم تا حدی که وجود دارد دارای‌همان ماهیتی‌است که بوسیلهٔآن نیرو کسب کرده است . این امرمجاز می‌دارد که جسم‌دارای همهٔ صفاتی که آن نیرو بدومی‌بخشد ، تاآنجا که می‌بخشد باشد . در نتیجه هیچکس آنقدر عاری ازعقل نیست که بهتری روح راازجسم مسلم نداند ، یااگر این راتصدیق کرد ، چنین پندارد که برای جسم اتفاق‌نمی‌افتد که ماهیت خود را ازدست بدهد. اما برای روح ممکن‌است چنین چیزی روی دهد . اگر چنین اتفاقی روی ندهد ، و روح نتواند وجود داشته باشد ، مگر آنکه زنده باشد ، به یقین روح هرگز نتواند مرد .

روح زندگی است و بنا براین نمی‌تواند فاقد زندگی‌باشد

۱۶ـ اگر کسی بگوید که روح نباید از آن تباهی بیم کند که در آن ، بودها نابود می‌شوند ، بلکه باید از آن حالتی بترسد که ما چیزهای فاقد حیات را در آن حالت مرده می‌خوانیم ، چنین کسی باید متوجه باشد که هیچ چیزی وجود ندارد که فاقد ذات خود باشد . بعلاوه ، روح نوعی زندگی است ، بنا بر این آنچه روح دارد زنده است . اما هر جمادی که قابلیت زنده شدن را داشته باشد مرده ، یعنی محروم از زندگی شناخته می‌شود . از این رو روح نمی‌تواند بمیرد . زیرا که اگر چیزی بتواند فاقد حیات باشد آن چیز روح نیست که سبب حیات است ، بلکه چیزی است

که حیات یافته است . اگر این گفته باطل باشد ، روح بطریق اولی نباید از این گونه نابودی بیمی داشته‌باشد ، زیرا مسلم است که از نابودی زندگی نباید بیمناك بود. زیرا اگر هنگامی که حیات روح‌راترك می گوید،روح کلابمیرد ماهمان حیاتی را که روح ترك گفته بسی بهتر ازخود روح بعنوان روح می‌شناسیم ، چونکه دیگرروح نه آن چیزی است که حیات آنرا ترك گفته ، بلکه خود آن حیات است که ترك گفته است . زیرا که اگر گفته شود که چیز مرده آن است که حیات آنرا ترك گفته باشد، منظور آن است که روح آن را ترك گفته است . بعلاوه ، این حیاتی که میرندگان‌را ترك می گوید ، خود روح است ، و روح خود را ترك نمی گوید ، بنا بر این روح نمی‌میرد .

روح نظام جسم نیست

۱۷ـ مگراینکه‌شاید ماجبور باشیم معتقدشویم که‌حیات‌نظام[temperatio] جسم است ، چنانکه گروهی بر این عقیده‌اند . اگر آنها می‌توانستند آن چیزهائی راکه حقیقتاً وجود دارند و بهنگام خلاصی و تزکیهٔ روح ، از عادت جسمها تغییرـ ناپذیر باقی می‌مانند ، ببینند ، هرگز چنین چیزی بنظرشان نمی‌رسید . زیرا کیست که نیك در خویشتن نگریسته و درنیافته باشد که هر چه در بارهٔ چیزی بیشتر بجد بیندیشد، بیشتر می‌تواند توجه روح را از حواس منحرف سازد و بر گرداند ؟ اگر روح‌نظام جسم می‌بود،مطلقاً این‌امراتفاق نمی‌افتاد . زیرا چیزی که خود ماهیتی ندارد و جوهر نیست ، بلکه مانند رنگ وشکل حال درجسم است، به‌هیچ روی نمی کوشد که برای ادراك معقولات ، خود را از آن جسم جدا سازد ، وفقط تا آن حد که می‌توانست چنین‌کاری بکند قادر می‌بود که در معقولات نظر کند و از دیدن آنها بهتر و عالی‌تر گردد . در حقیقت شکل یا رنگ یا همین نظام‌جسم که‌مزاجی است ازچهار

طبعی که جسم راتشکیل می‌دهند ، به هیچ روی نمی‌توانند از آنچه بنحولا ینفك‌حال درآن هستند جدا شوند . آن اموری کــه روح بهنگام اعــراض از جسم دربارهشان می‌اندیشد ، در مقام مقایسه با اینها که گفتیم کاملا جسمانی نیستند ، و معهذا وجود دارند و وجودشان به مرتبهٔ شدت است زیرا که همواره خود را به یـك حالت حفظ می کنند . چه هیچ از این باطل ترنیست که بگوئیم ـ چیزهائی که به چشم می‌بینیم وجود دارند ، اما آنها که به عقل درمی‌یابیم وجودندارند ، زیرا تردید درتفوق فوق‌ـ القیاس عقل بریدهٔ ظاهر احمقی است . بعلاوه ، درعین حالی که این معقولات خود را به یك حال حفظ کرده‌اند ، وقتی که روح آنها را می‌بینند بخوبی نشان میدهد که به طریقی معجزه‌آسا و همچنین غیرجسمانی یعنی خارج از امکان بدانها پیوسته‌است. زیرا یا آنها در روح‌اند یا روح در آنهاست . و هــر کدام از این دو صورت صحیح باشد ، یا یکی حال در دیگری است ، یا هر کدام جوهری مستقل‌اند . حال اگــر شق نخست صحیح باشد روح مانند رنگ و شکل حال در جسم نیست ، زیرا که‌روح یا خود جوهراست یا درجوهر دیگری قرار دارد که جسم نیست . و اما اگرشق دوم صحیح باشد ، روح مانند رنگ حال درجسم نیست ، زیرا که روح جوهرست . علاوه براین ، نظام جسم حال در جسم است ، همانگونه که رنگ چنین است ، بنابراین ، روح نظام جسم نیست ، بلکه روح زندگــی است . هیچ چیزی ذات خــود را ترك نمی گوید ، و هر چیزی که حیات آنرا ترك گــوید می‌میرد . بنابراین ، روح نمی‌میرد .

با اینکه راستی علت وجودی روح است معهذا روح بواسطهٔ دروغ که ضد راستی است نابود نمی‌شود

۱۸ ــ و نیز از طرف دیگر ، اگر باید ازچیزی بیم داشت ، آن چیز این‌است که ممکن است روح از راه نقصان نابودگردد ، یعنی ممکن است از صورت واقعی

وجود محروم ماند . اگرچه بنظرمن در این باره به قدر کفایت سخن گفته شده و با استدلالی روشن نشان داده شده است که چنین چیزی شدنی نیست ، معهذا باید متوجه بود که این بیم را سببی نیست جز اینکه اذعان کرده باشیم که روح کودن بطور ناقص وجود دارد ، درحالی که ذات روح عاقل کاملتر و قطعی‌تر است . اما اگر ، چنانکه شکی نیست ، عاقلترین صورت روح هنگامی ظاهر میشود که روح به حقیقت لایتغیر بنگرد و عشقی آسمانی سخت دراو درآویزد ، واگر تمام اشیاء درهر حالی که وجود دارند قائم به ذاتی هستند که اعلی و اعظم مراتب وجود را داراست پس روح یا قائم به‌آن ذات است و یا وجودش قائم بذات خویشتن است . اما اگر وجودش قائم بذات باشد چون خود علت خویشتن است و هر گز خود را ترك نمی گوید ، لذا هر گز نابود نمیشود ، چنانکه در بالا نیز بحث کردیم . اما اگرماوجودمان ناشی ازآن ذات است، پس لازم است دقیقاً تحقیق کنیم که چه چیزی می‌تواند ضدآن باشد تا ماهیتی را که آن ذات بـه روح میبخشد از او سلب کند . پس آن ضد چیست ؟ شاید کـه کذب باشد زیرا که ذات اصلی حقیقت‌است. امامعلوم است وبه‌وضوح ثابت‌شده که کذب‌تا به چه حدی میتواند روح را بیازارد،آیا کذب میتواندآزاری بیش ازفریب دادن داشته باشد ؟ و آیا تا کسی زنده نباشد میتواند فریفته شود ؟ بنابراین کذب نمیتوانـد روح را نابود سازد . اما اگر آنچه ضد حقیقت است نتواند ماهیتی را که حقیقت بـه روح داده از آن سلب کند ، (زیرا که حقیقت بدین ترتیب تسخیر نا پذیرست)پس دیگر چه چیزی ممکن است یافت شود که بتواند ماهیت روح را از آن سلب کند ، مسلماً هیچ چیز ، زیرا که هیچ چیزی توانا تر ازاحدضدین‌نیست که‌آنچه‌راضد دیگر پدید آورده است از آن سلب کند .

برای حقیقتی که روح قائم بآن است مادام که وجود دارد ضدی نیست

۱۹ ـ اما فرض کنید ما ضد حقیقت‌را میجوییم ـ نه حقیقت به عنوان ضد بطلان بلکه حقیقت به عنوان اعلی و اعظم مرتبه وجود را. (هر چند وجود حقیقت بدین معنی تا حدی است که ـ حقیقت است ـ اگر آنچه را که همه امور به واسطه آن حقیقت دارد ، حقیقت بنامیم هر مرتبه‌ای از وجود باشد ، از آن جهتی موجود است که حقیقت دارد) . معهذا من به هیچ روی از آن چه این به چنین وضوحی به من القاء می کند احتراز نخواهم جست . زیرا که اگر ضدی برای هیچ ذاتی از آن حیث که ذات است وجود نداشته باشد ، پس بطریق اولی ضدی برای ذات نخستین من حیث انه ذات وجود نخواهد داشت . بعلاوه مقدمه صحیح است ، زیرا که ذات به هیچ جهتی جز موجودیت خود وجود ندارد . بعلاوه ، بودن ضدی بجز نبودن ندارد : از این رو ضد ذات هیچ است ، بنابراین هیچ چیزی به هیچ‌روی نمیتواند بعنوان ضد آن جوهری که وجود آن اقدم و اعلی بر هر وجودی است وجود داشته باشد . اگر روح اصل ذات خود را مدیون آن ذات باشد (زیرا که چون آن را از خود [ex se] ندارد ، نمیتواند آنرا جز از آن چیزی که برتر از خود روح است داشته باشد) ، پس چیزی وجود ندارد که روح بوسیله آن بتواند وجودش (بودنش) را از دست بدهد، زیرا هیچ ضدی برای آن چیزی که روح وجود خود را مدیون او است وجود ندارد. لذا روح نمی‌تواند از بودن بازایستد . اما چون روح بسبب روی کردن به آن چیزی که بواسطه آن وجود دارد دارای عقل است ، همچنان وقتی که از آن‌روی برتافت‌می‌تواند این عقل را از دست بدهد . زیـرا که روی برتافتن ضد روی کردن است . اما آنچه روح از چیزی که ضدی برای‌آن نیست دارد، نه چیزی است که بتواند ازدست بدهد. بنا براین روح نمی‌تواند نابود شود .

و روح به جسم مبدل نمی‌گردد

۲۰ ـ در اینجا ممکن است این سؤال پیش آید که آیا روح باقی به ذات پست‌تری مبدل نمی گردد ؟ زیرا ممکن است چنین به نظر برسد و چندان هم نا موجه نباشد که بنا به این استدلال روح نمی‌تواند به نیستی برسد، اما شاید به جسم مبدل گردد، زیرا اگر آنچه قبلا روح بوده مبدل به جسم شود ، کلاً معدوم نگشته است . اما این امر غیر ممکن است مگر آنکه روح خود آنرا بخواهد و یا بوسیله چیز دیگری مجبور شود . معهذا روح بالضروره قادر نخواهد بود مبدل به جسم شود، ولو اینکه آن را بخواهد ، یا مجبور گردد . زیرا اگر روح مبدل به‌جسم شده باشد می‌توان چنین نتیجه گرفت که یا خود خواسته یا مجبور شده است ، و لیکن ضرورتاً لازم نمی آید که اگر روح بخواهد یا مجبور شود جسم می گردد . بعلاوه هر گز نمی‌خواهد جسم شود، زیرا آنچه روح دربارهٔ جسم می‌خواهد این است که آن را تصرف کند ، یا زنده بدارد، یا شکل معینی بدان بدهد، یا به طریقی نگران آن باشد. بعلاوه اگر روح از جسم بهتر نباشد ، هیچیك از این امور ممکن نیست. اما اگر روح، جسم باشد، نتیجتاً از جسم بهتر نخواهد بود . بنا بر این، روح آرزوی جسم بودن نخواهد داشت. و بر این امر هیچ دلیلی قاطع‌تر از آن هنگامی نیست که روح در بارهٔ این موضوع از خود سؤال می کند . زیرا از این طریق است که روح به آسانی کشف می کند که هیچ میلی جز به فعل یعنی دانستن یا احساس ، یا فقط زیستن بحداعلای قدرت خویش ندارد .

۲۱ ـ اما اگر به جسم بودن مجبور شود ، چه چیزی آنرا مجبور می‌سازد ؟ آن چیز هرچه هست مسلماً باید از روح قوی‌تر باشد، از این رو نمی‌تواند بوسیله خود

جسم مجبور شود ، زیرا که هیچ جسمی به هیچوجه نمی‌تواند قوی‌تر از روح باشد . بعلاوه ، روح قوی‌تر فقط آن چیزی را مجبور می‌سازد که تحت تسلط آن قرار دارد و هیچ روحی به هیچ روی ممکن نیست تحت‌تسلط روح دیگر قرار گیرد مگر به میل خود. ازینرو، هیچ روحی، روح دیگری را بیش از آنچه امیال‌آن اجازه‌دهد مجبور نمی کند. بعلاوه گفته شده است که روح نمیتواند میل داشته باشد که جسم گردد . نیز واضح است که روح به ارضاء امیال خویش نائل نتواند شد اگر آن امیال‌را ازدست بدهد و هر گاه مبدل به جسم گردد، چنین خواهد شد . بنابراین، روح نمی‌تواند به وسیلهٔ چیزی مجبور به جسم شدن گردد که تنها قدرت مجبور کنندهٔ آن وابسته‌به‌میل مجبور شونده باشد . دیگر اینکه‌هرروحی که برروح دیگری حاکم‌باشد، باید تسلط بر آن را به تسلط برجسم ترجیح بدهد ، وبخواهد که خیر و صلاح ویرا فراهم سازد یا بر شر تسلط داشته باشد. بنابراین ، آرزو نخواهد کرد آن چیزی که تحت سلطهٔ اوست جسم باشد .

۲۲ ــ باری، روح که مجبور می‌سازد یا حیوانی است یا فاقد جسم است . اما اگر فاقد جسم باشد در این جهان نیست. واگر روح چنین باشد در نهایت خیریت است و هرگز راضی نمی‌شود دیگری دچار چنین تغییر ناپسندیده‌ای گردد . اما اگر حیوانی باشد، روحی را که مجبور می کند یا حیوان است یانیست. ولی اگر آن‌روح حیوان نباشد، بوسیله دیگری نمی‌تواند مجبور به امری‌شود . زیرا هیچ چیزی ازآن چه دراعلی مرتبهٔ وجوداست،تواناتر نیست. ازطرف دیگر،اگرجسم‌باشدبازهم‌هراندازه مجبورشود، بوسیلهٔ جسم مجبور می‌شود. ولی کیست که باور دارد که چنین تغییری به وسیلهٔ جسم در روح صورت می‌پذیرد ؟ چه اگر جسم بزرگتر از روح می‌بود چنین تغییری صورت می‌پذیرفت ، هرچند آنچه روح بواسطه جسم بدان مجبور می‌شود هر

چه باشد کلاً، بواسطه اجبار جسم نیست بلکه بواسطهٔ میل خود او است، و در این باره به حد کفایت بحث شده است. بعلاوه آن چیزی که از نفس عاقل بهتر است چنانکه همه اتفاق دارند، خداوند است. او مطمئناً از روح نگاهداری می کند، لذا روح نمی‌تواند بوسیلهٔ او مجبور شود که به جسم مبدل گردد.

و نیروی روح از خواب یا عوارض مشابه دیگر نقصان نمی‌پذیرد

۲۳ - بنا براین، اگر این تغییر نه به ارادهٔ خود روح و نه باجبار از جانب چیز دیگری صورت گیرد چگونه صورت می گیرد ؟ یا ، از آنجا که خواب غالباً علیرغم اراده برما مسلط می‌شود، باید بیم آن داشت که روح براثر چنین بلیتی به جسم مبدل گردد؟ چنانکه گویی وقتی خواب براعضایمان غلبه کرد، روح به تعبیری ضعیفتر شده است. وی فقط محسوسات را حس نمی کند، زیرا هرچه خواب را سبب می‌شود به جسم مربوط است و در جسم کارگر است. خواب چنان حواس جسمانی را آرامش می‌بخشد و فرو می‌بندد که روح برغبت به این تغییر جسمانی تسلیم می گردد. چنین تغییری بر وفق طبیعت است و جسم را پس از تلاشهایش نیروی تازه می‌بخشد ، لکن نیروی احساس و تفکر را از روح نمی گیرد . زیرا باز هم چنان صوری از اشیاء محسوس در خود دارد که بواسطهٔ شدت شباهت آن باصل آن اشیاء تمیزشان در آن هنگام میسر نیست. اگر روح در بارهٔ چیزی بیندیشد ، در خواب نیز اندیشه او به همان اندازه صادق است که در بیداری ، زیرا ، مثلا اگر روح در عالم رؤیا با خود بحث کند، و در آن بحث به پیروی از اصول صحیح نکته‌ای فرا گیرد، هنگامی که بیدار شود آن اصول ثابت و تغییرناپذیر می‌مانند، هر چند چیزهای دیگر باطل شوند از قبیل مکانی که بنظر می‌رسید بحث در آن در گرفته یا شخصی که این بحث با او می‌رفته ، یاحتی از نظر صوت کلماتی که در آن مباحثه بکار رفته، و غیره. به‌همین

نحو وقتی این چیزها بوسیله کسانی که بیدارند دریافته شده و مورد بحث قرار گیرد، از نظر محو می‌شوند و به هیچ وجه به حضور ابدی اصول صحیح نائل نمی گردند. از این مطلب استنباط می‌شود که وقتی جسم تغییر می کند چنانکه در خواب مشهود است ممکن‌است‌تسلط روح برجسم نقصان پذیرد، اما حیات خودروح نقصان‌پذیر نیست.

بازهم، روح نمی‌تواند به جسم مبدل گردد

۲۴ ـ بالاخره، هرچند نفس به جسمی پیوسته باشد که دارای چیز است یعنی مکان را اشغال کرده پیوستگی آن موضعی نیست. نفس از لحاظ علاقه با آن اصول اعلی و ابدی که بنحو لایتغیر باقی هستند و واقع درمکان‌نیستند، مقدم برجسم‌است، وارتباط نفس باآن اصول نه تنها مقدم است بلکه بیشتر هم هست، و بر حسب‌تقدمش نزدیکتر است، و به همان سبب هرقدر از جسم بهتر است از وی بزرگتر است. واین قرابت درمکان نیست بلکه در نظام طبیعت است. بنا بر این نظام، ما درمی‌یابیم که ذات اعلی بواسطهٔ نفس به جسم صورت می‌بخشد، و وجود جسم به‌هرمرتبه‌ای که باشد به واسطهٔ روح است. بنا براین، جسم بواسطهٔ نفس زنده و بر آن عارض است. و به اندازهٔ حیاتی که بدو داده‌شده وجود دارد، چه به‌نحو کلی، مانند جهان، وچه به‌نحو جزئی، مانند فلان جانور یا چیز دیگری که در داخل جهان باشد. ازاین‌رو، نتیجه این شد که یا نفس بوسیلهٔ نفس دیگرجسم می‌شود، یااینکه اصلا جسم‌نمی‌شود. لیکن چون نفس جسم نمی‌شود و ماهیت خود را در چیزی که‌نفس درآن است حفظ‌می کند جسم بوسیلهٔ نفس زنده و برآن عارض است و نفس است که بدان‌صورت می‌بخشدواین صورت را باز پس نمی گیرد، پس روح نمی‌تواند به جسم مبدل گردد. زیرا اگرآن صورتی راکه از خیر اعلی می گیرد از دست ندهد، بواسطه آن صورت جسم نمی‌گردد، و اگر بواسطه آن صورت جسم‌نشود، یابه‌هیچ وجه جسم نمی‌شود، یااینکه

صورتی به خود می گیرد که به اندازهٔ روح به خیر اعلی نزدیك باشد. اما وقتی که جسم شد اگرصورتی به خود گرفت که به اندازهٔ روح به خیر اعلی نزدیك بود ، آن صورت روح خواهد بود، زیرا این نکتهٔ مهم است که افضلیت روح بر حسب آن است که صورتی که حاصل می کند نزدیکتر به خیر اعلی باشد . بعلاوه ، جسم ولو اینکه صورت خود را بوسیلهٔ روح نگیرد ، صورتی از نوع جسمانی می‌پذیرد. زیرا که اگر هیچ چیز مداخله نکند ، باز هم جسم صورتی از این نوع می‌پذیرد ، و میان حیات علوی که عقل و حقیقت لایتغیر است، وآن‌چیز فرو مرتبه‌ای که بدان حیات داده شده است (یعنی جسم) چیزی وجود ندارد، مگر روح که به‌جسم حیات می‌دهد. اگرروح به جسم صورت ببخشد تا جسم بتواند تا حدی که موجود است وجود داشته باشد، در بخشیدن صورت‌آن‌را باز نمی گیرد. بعلاوه، بوسیله تبدیل ماهیت روح راداخل درجسم می کند . بنابراین ، روح جسم نمی‌شود ، خواه بذاته ، ازینرو که جسم بوسیله روح ساخته نمی‌شود مگر اینکه روح باقی بماند ، و خواه بوسیلهٔ چیز دیگری ، ازینرو که ساختن جسم بوسیله روح جز از طریق صورت دادن بآن نیست، اگر روح تغییر پذیر می‌بود ، بوسیلهٔ از دست دادن صورت به جسم مبدل می گردید.

و حتی نفس ناطقه به نفس غیر ناطقه مبدل نمی‌شود. کل نفس در کل جسم است و در هر جز آن وجود دارد

۲۵ـ همچنین می‌توان گفت که نفس ناطقه به نفس غیر ناطقه یا حیات مبدل نمی‌شود .زیرا نفس‌غیر ناطقه حتی اگر بوسیله نفس ناطقه درمرتبهٔ پست‌تری‌نگهداشته نمی‌شد ، بازهمین صورتی‌را که پذیرفته است به خود می گرفت و همانطور که‌متحرك است حرکت داده می‌شد . بنابراین ، موجودات تواناتر صورت را از اعلی علیین در یافت‌می‌دارند ، و آنرا به‌موجودات عالم‌طبیعی می‌بخشند. و چون چیزی را ببخشند ،مسلماً آنرا باز نمی‌ستانند . و موجودات پست تر به‌هر اندازه که از وجود بر خوردار

باشند، بدان‌سبب موجوداند که صورتی که‌در آن‌وجود دارند بوسیلهٔ‌تواناتری‌ازخودشان بدانها داده شده است. و بدیهی است که موجودات تواناتر بهتر هستند. زیرا این طبایع نه بدان سبب که‌حجم بیشتر دارندتواناترند، بل بدون افزایش و مقدار واندازه از موجودات پست تر تواناتر و بهتراند. بدین طریق روح بهتر و بزرگتر از جسم است. بنابراین، چون، چنانکه پیشتر گفتیم، جسم به واسطهٔ روح زنده و بر آن عارض است، روح به هیچوجه ممکن نیست به جسم مبدل گردد، زیرا هیچ جسمی‌به وجود نمی‌آید مگر اینکه صورت خود را از روح دریافت کند. اگر روح جسم‌شود، بواسطه از دست دادن صورت جسم می‌شود، نه بواسطه دریافت داشتن آن، لذا این ممکن نخواهد بود مگر آنکه احتمالا روح در مکانی بگنجد و موضعاً بدان جسم متصل گردد. زیرا اگر این امر حقیقت می‌داشت، هر چند روح از حیث صورت کاملتر است، شاید یك‌حجم بزرگتری‌می‌توانست روح را به صورت پست ترش مبدل کند، همچنانکه هوای بیشتر، آتش کمتر را تغییر می‌دهد. اما این امر حقیقت ندارد. در واقع هر چیزی که حیز دارد یعنی مکانی را اشغال کرده است، هر یك از اجزای آن کل جداگانه‌ای نیست، بلکه کل ازهمهٔ اجزای آن تشکیل‌می‌شود. بالنتیجه، یك جزء از چنین کلی در یك جای است، و جزء دیگر درجای دیگر. اما روح چون کل واحد نه فقط در کل جرم جسم وجود دارد، بلکه‌در عین حال در هر یك از کوچکترین اجزاء آن جسم نیز موجودست. زیرا که روح تأثیر یك جزء از جسم را تماماً حس می کند، و معهذا در تمام جسم آنرا حس نمی کند. چونکه هر گاه دردی درپا وجود داشته باشد، چشم می گردد، زبان سخن‌می گوید، ودست بسوی جلوحرکت می کند. چنین‌امری ممکن‌نمی گردید مگراینکه‌روح که‌در این اعضاء حس‌می کند، درپانیزحس کند، ونیزاگر روح درپاغایب می‌بود نمی‌توانست حس کند که‌در آنجا چه روی می‌دهد. زیرا نباید چنین پنداشت که آن درد بواسطهٔ

عامل ارتباطی نقل می‌شود که خود آن از احساس آنچه نقل می کند غافل است زیرا رنجی که حاصل می گردد در تمامی جرم جاری نمی‌شود ، به نحوی که به سایر اجزاء روح که در جاهای دیگراند سرایت کند ، بلکه تمام روح آنچه را خصوصاً درپا اتفاق افتاده حس می کند ، و آن را فقط در جایی که روی داده حس می‌نماید و بنابراین ، کل روح در آن واحد در هر جزء از جسم حضور دارد ، و در آن واحد در همهٔ اعضاء حس می کند . اما حضور کل روح در هر جزء جسم مانند حضور سفیدی در هر جزء جسم ، و یا کیفیت دیگری از این قبیل نیست. زیرا آنچه بر جسمی بواسطهٔ تغییر سفیدی در یك جزء عارض می‌شود ، به سفیدی‌اجزاء دیگر جسم ساری نمی‌شود. بنابراین ، آشکار شد که هر جرمی بر حسب تفکیك اجزاء خود تفکیك‌می‌شود ، ولی ما دربالا ثابت کردیم که این امردرمورد روح هنگامی که حس‌می کند صادق نیست .

سن توماس اکویناس

رساله‌ای در تدبیر و حکومت الهی

سن توماس اکویناس
(۱۲۲۵ ـ ۱۲۷۴)

سرسلسلهٔ علمای مدرسی و مجتهد کلیسای مسیحی که کلام و الهیات کاتولیک را بصورت علمی درآورد ، و اصول اساسی تربیت کلیسای رومی را تدوین کرد ، توماس اکویناس است . نفوذ او از روز مرگ (۱۲۷٤ م .) تا بامروز که مریدان او ـ یعنی علمداران مکتب تومیسم ـ تعلیمات وی را در فلسفه و دین و تربیت بصورت نیروی مؤثری درآورده‌اند همواره باقی و رو بافزایش بوده است . دو کتاب معروف او بنام « مجموعه علم کلام » و « مجموعه‌ای در رد برام ضاله » حاصل حکمت مسیحی دراواخر قرون وسطی است . و در مدت هفت قرن در ردیف استدلالی ترین تجلیات نیاز آدمی به خدا مانده است . رسالهٔ « حکومت الهی » مأخوذ از کتاب « مجموعه علم کلام » اوست .

در تدبیر و حکومت الهی

سن توماس اکویناس

در تدبیر و حکومت بر اشیاء : در هشت مبحث

پس از سیر در خلقت اشیاء و امتیاز آنها از یکدیگر اینک در مرحله سوم حکومت آن می‌رسیم ابتداء در این مرحله از حکومت بر اشیاء بطور کلی سخن می‌رود و سپس از تأثیر این حکومت مطالبی چند گفته می‌آید .

در قسمت اول هشت مطلب زیر قابل تحقیق است . بدین ترتیب :

۱ـ آیا جهان را مدبر حاکمی است ؟

۲ ـ غرض ازین تدبیر و حکومت چیست ؟

۳ ـ آیا جهان را حاکم و مدبر یکی است ؟

۴ ـ تأثیر این حکومت چیست ؟

۵ ـ آیا همهٔ اشیاء تابع این حکومت الهی‌اند ؟

۶ ـ آیا همه اشیاء بی‌واسطه تحت اراده الهی اداره می‌شوند؟
۷ ـ آیا چیزی یافت می‌شود که در حیطهٔ امر الهی نباشد ؟
۸ ـ آیا چیزی برخلاف حکمت بالغهٔ الهی است ؟

مبحث اول
آیا جهان را مدبری است ؟

به مبحث اول چنین می‌پردازیم :

ایراد اول : بنظر می‌آید که جهان را مدبری نیست چه اموری که تحت تدبیر مدبری باشد همواره حرکت و فعالیت آنها بسوی غایتی است . اما امور طبیعی ، که قسمت اعظم جهان مرکب از آنهاست حرکت و فعالیت بسوی غایتی ندارند . زیـرا آنان را علم به غایت خویش نیست . لذا عالم را مدبری نیست.

ایراد دوم : بعلاوه اموری تحت حکومت حاکمی مدبر است که همواره بسوی مقصدی سوق داده می‌شوند . اما بنظر نمی‌آید که عالم به جهتی سوق داده شود و در ذات او ثبات و قراری است . لذا تحت حکومت حاکم مدبری نیست .

ایراد سوم : علاوه براینها ، آن چه به‌ایجاب و ضرورت ذاتی خویش موجب‌به اتباع سیرهٔ معینی است محتاج به اصل مدبری از خارج نیست . بلی اجزاء عالم در حرکات و افعال خویش به مقتضای ضرورت خاصی موجب‌به ایجاب خاصی‌هستند. لذا باز می‌توان گفت که عالم را حاجتی به حاکم مدبر نیست .

بر خلاف آنچه گذشت چنین مسطور است (کتاب حکمت ۱۴ : ۳)،«اما توای پدر به حکمت بالغهٔ خویش حاکم بر کل اشیائی» . بوئتیوس می گوید او با قیمومت ابدی خود بر این عالم حکم می‌راند .

من پاسخ می‌دهم : بعضی حکمای عهدعتیق منکر تدبیر در امور عالم بوده‌اند

و می گفتند که کلیه امور بر حسب تصادف و اتفاق است . ولی این رأی بدو وجه زیر مردود است .

وجه اول : از مشاهده ذات اشیاء حاصل می‌شود زیرا : مشاهده می کنیم که اشیاء در طبیعت همیشه یا تقریباً همیشه به‌اتم وجوه وبه‌احسن نظام است واین نیست مگر آنکه حکمت و تدبیری طبیعت را به غایت خیری سوق می‌دهد و این همان تدبیری است که منظورماست. لذا نظم مستمر وبلاوقفه‌ای که دراشیاء می‌بینیم خوددال بر آن است که تحت تدبیر مدبری هستند . فی‌المثل چون پا بخانه‌ای گذاریم که بنظام تمام آراسته باشد ازنظم‌آشکار آن پی به ناظم مدبری می‌بریم چنانکه سیسرون بنقل از ارسطو گفته‌است.

وجه ثانی : از ملاحظه لطف الهی که چنانکه گفتیم موجد اشیاء درعالم امکان است بوضوح بر می‌آید که از فاعل احسن جز فعل احسن سر نمی‌زند لذا ممتنع است که لطف خداوندی خلق شیئ کند وازآن شیئ کمال ممکن را دریغ دارد و چون نهایت کمال هرشیئ در نیل آن به غایت است ، لذا لطف الهی ایجاب می کند همانطور که اشیاء رابوجود آورده بسوی غایتشان نیز رهبری فرماید، و این نیزهمان تدبیر است .

پاسخ به ایراد اول : اشیاء در عمل و حرکت بسوی غایت دو گونه‌اند یابسوی غایت متحرکند چون انسان و موجودات ذیشعور دیگر ، چنین جنبندگان را همیشه علم بغایت و وسایل موصله بآن هست ویا آنکه فعل و حرکتشان بسوی غایت ازباب اینست که بوسیلهٔ‌عامل دیگری سوق وحرکت داده می‌شوند . چون تیری که تیرانداز به‌آماجگه می‌اندازد و تیرانداز واقف بغایت است وتیر جاهل بآن . باری همانطور که‌حرکت تیر بسوی هدف‌معین‌مبین‌این است که آن تیر بتوسط موجود عالمی بحرکت درآمده همانطور نیز حرکت لایتغیر موجودات طبیعی غیر واقف می‌رساند که‌آنان‌در

تحت تدبیر ذات عاقلی قراردارند.

پاسخ به ایراد دوم: در همه موجودات مخلوق عنصر ثابتی هست ولو آنکه آن عنصر مادهٔ اولیه باشد وعنصری دیگری هست وابسته به حرکت درصورتی که‌تعریف‌ما از حرکت متضمن افعال نیز باشد. در هر دو مورد امورعالم‌را احتیاج به‌مدبری است چه اگر دست مدبری علت مبقیه نباشد حتی آن عنصر ثابت که از عدم به وجود آمده دوباره به نیستی بر می گردد. (چنانکه بعداً شرح داده خواهد شد)

پاسخ به ایراد سوم: ضرورت طبیعی که‌ذاتی موجوداتی است که موجب‌به اتباع سیرهٔ خاصی هستند خود نوعی از تأثیرات ذات الهی است که‌آنرا بسوی غایت خویش سوق می‌دهد، چنانکه آن ضرورتی که تیر متحرك را به‌نقطه خاص می‌برد، اثرعمل قاسرهٔ تیرانداز است نه خودتیر. لیکن دراینجا اختلافی هست زیراآنچه که موجودات ازذات باری دریافت‌می کنند طبیعت آنها است در حالی که‌آنچه موجودات طبیعی از انسان علاوه بر طبیعت خویش میگیرند امری عنیف است. لذا همانطور که ضرورت قسری و عنیف حرکت تیر مبین عمل تیرانداز است همانطورنیز ضرورت طبیعی اشیاء مبین تدبیر وعنایت الهی است.

مبحث دوم
آیا غایت تدبیر عالم امری خارج از عالم است؟

ما به بحث دوم چنین می‌پردازیم:

ایراد اول: به نظر می‌آید که غایت تدبیر عالم امری خارج ازعالم نباشد چه غایت تدبیر هر امری همان است که امر مزبور بسوی آن سوق داده می‌شود وازطرف دیگر آنچه شیئ بسوی آن سوق داده‌می‌شود خیر و حسنی است درخود آن چنانکه شخص بیمار به‌تندرستی برمی گردد که خیروحسنی است موجود دراونه درخارج آن.

ایراد دوم : فیلسوف (ارسطو) می گوید: « بعضی از غایات فعل است و بعضی دیگر مصنوعات یعنی حاصل فعل است. لیکن ممکن نیست چیزی بوسیله کل عالم در خارج از خودش ایجاد گردد درحالی که فعل درفاعل آن موجود است . لذا غایت حکومت براشیاء ممکن نیست امری محقق وموجود در خارج آنها باشد.

ایرادسوم: بنظرمی آید که خیرومصلحت هرجماعتی عبارت است از نظم وآرامش آن که بقول اگوستین «سلامت حاصل ازنظم» است. لیکن عالم مشتمل بر اشیاء وامور کثیره است. لذا غایت تدبیرعالم همان نظم سالم درخود اشیاء است یعنی غایت تدبیرعالم امری خیر و مصلحتی خارج از آن نیست .

بخلاف آنچه گذشت : چنین مسطور است (امثال سلیمان ۱۶ : ۴) « خداوند همهٔ موجودات را برای خود آفرید» لکن ذات باری خارج از نظام عالم است لذاغایت همه اشیاء امریست خارج از آنها .

من جواب می‌دهم : از آنجا که غایت هرچیز را با مبدأ آن چیز مطابقتی است لذا امکان ندارد با اطلاع به مبدأ جهل به غایت داشته باشیم . بنا بر این چون مبدأ کلی امری خارج از عالم یعنی خدا است ـ چنانکه ازمطالب مذکور درفوق آشکار است باید چنین نتیجه بگیریم که غایت کل اشیاء خیری خارج از آنهاست . این مطلب را به برهان می‌توان ثابت کرد چه آشکار است که ماهیت خیر غایت بودن است ازینرو غایت خاص هرچیزی خیرخاص است وغایت کل اشیاء خیر مطلق است ـ خیرمطلق بر حسب ماهیت خود خیراست که عین ذات، خیریت است در صورتی که خیرات جزیی بواسطهٔ اکتساب و استفاضه از آن چنین‌اند ، اما واضح است که در کل خلقت خیری نیست که بغیر اکتساب و استفاضه چنین باشد . بنا براین آن خیری که غایت کل عالم است باید خارج از عالم باشد .

پاسخ به ایراد اول :

ما ممکن است به چند وسیله تحصیل خیر کنیم .

اول : بصورت موجود در خود ما چون «تندرستی» و «دانش» .

دوم : خیر حاصل از اعمال ما چون بنایی که با ساختن خانه به غایت خود نایل می گردد .

سوم : خیری که آنرا در تصرف داریم یا بتصرف می‌آوریم . چون خریدار مزرعه‌ای که با ورود در ملك خریداری به غایت خود برسد .

بنا براین هیچ مانع از این نیست که امری (خارج ازعالم) آن خیری باشد که غایت عالم است و بدان سوق داده می‌شود .

پاسخ به ایراد دوم : فیلسوف (ارسطو) بحث از غایات فنون و صنایع می کند. چه غایت بعضی از فنون عبارت از نفس عمل آن است مانند غایت فعل «بربط نواز» که نواختن بربط است در حالی که غایت بعضی فنون دیگر حاصل فعل آن‌است چنانکه غایت فعل بناخانه‌ای‌است که می‌سازد نه عمل ساختن‌آن. البته گاهی ممکن است‌اتفاق بیفتد که امری خارجی نه فقط از بابت اینکه محصول فعل است غایت آن می گردد بلکه ازبابت اینکه بتصرف واکتساب وحتی به‌تمثل غایت واقع‌می‌شودچنانکه بگوییم که هرکول غایت مجسمه‌ایست که وی را متمثل می‌سازد . بنا براین می‌توان گفت خیری در خارج کل عالم غایت تدبیر عالم است . بعنوان امری که بتصرف و تمثل غایت واقع شده ، زیرا هرچیزی حتی‌الامکان سعی می کند که از آن سهمی برد و استفاضه کند وخودرا درآن مستهلك سازد .

پاسخ به ایراد سوم : غایت عالم یعنی نظام عالم فی‌نفسه خیری است داخل و موجوددرآن امااین‌خیرغایت نهایی‌نیست بلکه‌تابع خیری‌خارج‌است که‌آن غایت‌نهایی است . چنانکه‌نظام‌لشکری تابع فرماندهٔ آن‌است به‌نحوی که در کتاب«ما بعدالطبیعه»

آمده است .

مبحث سوم
آیا جهان را مدبر فقط یکی است ؟

ما به بحث سوم چنین می‌پردازیم :

ایراد اول : بنظر می‌آید که جهان را حاکم «یکی» نیست زیرا از معلول در بارهٔ علت حکم می کنیم. از توجه به تدبیرامور عالم چنین بر می‌آید اشیاء به‌یك‌نحو عمل نمی کنند. بلکه بعضی برحسب امکان وبعضی دیگر برحسب ضرورت واختلافات متعدد دیگر عمل می‌نمایند . لذا باید گفت که تدبیر جهان بواسطهٔ عامل واحدی نیست .

ایراد دوم : می‌دانیم اشیایی که تحت تدبیر یك عامل قرار دارند هیچگاه به ضد یکدیگر عمل نمی کنند مگر آنکه مدبر آنها بی‌تجربه و جاهل و تازه‌کار یعنی واجد صفاتی باشد که‌غیر قابل حمل برذات باری‌اند . لیکن مخلوقات عالم بایکدیگر هم‌آهنگ نیستند و برخلاف هم عمل می کنند ـ چنانکه در اضداد دیده می‌شود ـ لذا باید گفت که حاکم جهان یکی نیست .

ایراد سوم : ما همیشه در طبیعت می‌توانیم شق احسن و اصلح امور را کشف کنیم لیکن همواره «دوتا با هم بهتراز یکی است . » ، (جامعهٔ سلیمان ۴:۹) بنابراین مدبر جهان واحد نیست و کثیر است .

بخلاف این : ما بوجود یك « خدا » و یك «پروردگار» مقریم چنانکه پولوس حواری در رسالهٔ (اول قرنطیان ۸ : ۶) گفته است: «ما را یك خدا است که پدر ما است ... و یك پروردگار است» هردو این‌اسماء جلاله به تدبیرعالم مربوط می‌شوند زیرا ملك و پروردگار حاکم بر همهٔ اشیاء است و لفظ خدا مأخوذ ازعنایت است ،

چنانکه در بالا گفته شد ـ بنابراین عالم بوسیله یك حاکم اداره می‌شود.

من پاسخ می‌دهم : بالضروره باید بگوییم که حاکم جهان فقط یکی است زیرا غایت حکومت عالم «خیر بالذات» است که بزرگترین خیرات است لـذا تدبیر عالم خلقت بهترین نوع حکومتهاست لیکن بهترین نوع حکومتها حکومتی است که بوسیلهٔ یك شخص اداره می‌شود و دلیل این امر آنست که حکومت چیزی جز هدایت امور تحت حکومت بسوی غایتی نیست که آن غایت مشتمل برخیر وصلاح است. اما وحدت لازمهٔ مفهوم خیراست. چنانکه بوئثیوس [Boethius] بموجب این اصل ثابت کرد که چون همهٔ اشیاء طالب خیرند پس طالب وحدتند و بدون آن وجودشان منعدم‌می‌گردد، چه هرشیئ مادام که واحد است موجود است . بهمین جهت است که می‌بینیم که‌اشیاء ازالقام حتی‌الامکان امتناع دارند و تحلیل و تلاشی شیئ بواسطهٔ عیبی درخود آن است. لذا قصد هرحاکمی درحکومت برجمعی اتحاد وصلح و سلم است . اما علت خاص وحدت هم چیزی جز «واحد» و «یك» نیست زیرا آشکار است که امور متعدد نمی‌تواند موجب وحدت و سازش شود مگر آنکه متحد گردند . علاوه براین آنچه ذاتاً واحد است از آنچه حاصل اتحاد اشیاء متعدد باشد بعنوان علت وحدت النسب و افضل است . بنا براین هرجماعتی اگرحاکمش واحدباشدبهتر اداره می‌شود تااینکه متعدد باشد. ازین مقدمات نتیجه می‌شود که حکومت عالم (که بهترین نوع حکومت‌هاست) باید بوسیلهٔ شخص «واحدی» باشد، و این همانستکه فیلسوف (ارسطو) تقریر کرده است : « اشیاء همواره از تسلیم به سوء تدبیر امتناع دارند و کثرت الوالامر شر و سوء است . لذا حکم بایدیکی باشد . »

پاسخ به ایراد اول : حرکت فعل شیئ متحرك و معلول عمل محرك آن است لذا عدم تشابه حرکات معلول اختلاف اشیاء متحر که است ـ که ذاتی کمال عالم‌است ـ نه معلول تعدد حاکم .

پاسخ به ایراد دوم : اگر چه امور متضادرا درغایات قریب باهم توافقی نیست ولی بین آنها همواره در غایات نهایی توافق و سازش است خاصه‌آنکه داخل در نظام کل واحد عالم باشند .

پاسخ به ایراد سوم : اگر ماخیرات را بصورت جزئی وانفرادی بنگریم‌بدیهی است که «دو» خیر بهتر از «یکی» است اما اگرخیر بالذات را ملاحظه کنیم دیگر افزایش خیرممکن نخواهد بود .

مبحث چهارم
آیا معلول حکومت «واحد» است یا «کثیر»

به بحث چهارم چنین می‌پردازیم.

ایراد اول : بنظر می‌آید که معلول حکومت عالم واحد است نه کثیر . زیرا معلول حکومت امری است که در اشیایی که تحت حکومت باشند حاصل می گردد و این واحداست یعنی همان خیری است که عبارت از نظم است . چنانکه در مورد یك لشکردیده می‌شود . بنابراین حکومت عالم بیش از یك معلول ندارد .

ایراد دوم : از واحد بالذات جز واحد صادر نشود ، لیکن عالم چنانکه ما ثابت کردیم جز یك مدبر ندارد ــ لذا اثر و معلول این‌حکومت نیزیك‌است نه‌بیشتر.

ایراد سوم : اگراثر ومعلول حکومت واحد نباشد بسبب وحدت حاکم ومدبر باید کثیر و متعدد باشد،بسبب کثرت اموریکه تحت حکومت است . اما اشیاء تحت حکومت بیش از آنند که بحساب درآیند لذا هیچگاه برای ما امکان ندارد که عدد معینی را به معلول این حکومت نسبت دهیم .

بخلاف آنچه گذشت: دیونیسیوس[Dionysius]می گوید:«خداوندحاوی کل اشیاء است و از عنایت‌و خیرکامل خویش همه‌را لبریز می‌سازد واز آنجا که حکومت

همواره بستگی به تدبیر و عنایت دارد لذا حکومت‌الهی را تعداد معلول معینی‌است.

من پاسخ می‌دهم : معلول هر فعلی را از روی غایت آن فعل حکم می کنند زیرا فعل است که موجب تحقق غایت می گردد .

غایت حکومت عالم جز خیر ذاتی چیز دیگری نیست و همهٔ اشیاء عالم برای استفاضه و تشبه بسوی آن می گرایند وبالنتیجه اثر ومعلول حکومت‌عالم از سه طریق لحاظ می‌شود .

اول : از لحاظ نفس غایت و دریںصورت یك معلول بیش نیست یعنی تشبه به خیراعلی و اکمل و استهلاك درآن.

دوم : معلول حکومت عالم ممکن است ازلحاظ اموری مورد توجه قرار گیرد که بوسیلهٔ آن امور همهٔ مخلوقات جنبهٔ ربانی و تشبه بحق را می‌یابند . دراین‌صورت معلول حکومت دواست چه مخلوقات از دوجهت بحق جل جلاله تشبه می‌جویند . اول از آن جهت که ذات الهی خیر است وآنها با نیل به خیر شبیه باو می‌شوند . دوم از آن جهت که باری‌علت خیردرماسوای ذات خویش است ومخلوقات درصورت تحریك سایراشیاء به‌نیل به‌خیریت تشبه بحق می‌یابند. بنابرین حکومت عالم را دو معلول است یکی حفظ اشیاء در خیریت که متعلق بآنهاست ، دیگر در حرکت اشیاء بسوی خیر .

سوم : ما ممکن است معلولهای حکومت جهانی را در مصادیق جزئیه آنان ملاحظه کنیم دراین صورت لاتعد ولاتحصی هستند .

پاسخ به ایراد اول : نظام عالم هم‌شامل حفظ وابقای مخلوقات خدا است وهم حرکت‌آنها زیراباتوجه باین دوامراست که ما نظم بین اشیاء را درمی‌یابیم و بعبارت اخری‌نظم‌بین‌اشیاء باتوجه به‌برتری یکی بردیگری‌وباتوجه‌بحرکت‌یکی‌بوسیله دیگری برای‌ما حاصل‌میشود. ازمطالب مذکور درفوق جوابهای دوایراد دیگر نیز بدست می‌آید.

مبحث پنجم
آیا همه اشیاء مطیع حکومت الهی‌اند

ما به بحث پنجم چنین می‌پردازیم :

ایراد اول : بنظر می‌آید که همهٔ اشیاء تحت حکومت الهی نیستند . زیرا در کتاب جامعه چنین مسطوراست (۱۱ : ۹)، «دیدم که درزیرخورشید سبقت به‌سرعت، فتح به قدرت ، نان به حکمت، ثروت به فضیلت، توفیق به مهارت بستگی ندارد،لیکن همه تابع زمان و اتفاق‌اند » اما اموری که تحت حکومت الهی است بنا به تصادف و اتفاق اداره نمی‌شود . بنابر این آنچه در زیر خورشید است مطیع حکومت الهی نیست .

ایراد دوم : پولوس حواری می گوید (رساله قرنطیان ۹:۹) ، «خدا را علاقه به گاوان نیست.» اما آنکه حاکم‌است همواره باید نسبت به‌آنچه تحت حکومت اواست علاقه داشته باشد . لذا خدا برهمه‌اشیاء حکومت نمی کند.

ایراد سوم : هر آنچه خود توانائی تدبیر خویش دارد محتاج بـه حکومت دیگری‌نیست. مخلوقات صاحب عقل قادربه‌تدبیر امورخویش‌اند زیرا مختاراعمال‌خود و فاعل لذاته هستند نه بوسیله دیگری که چنانکه مخصوص چیزهایی است که تحت حکومت هستند . لذا همهٔ اشیاء تابع حکومت الهی‌نیستند .

بخلاف آنچه گذشت : اگوستین می گوید : «نه تنها آسمان وزمین، نـه تنها آدمی وملك ، بلکه امعاء کوچکترین حیوانات وبال‌های پرندگان و گل همه گیاهان وبرگ تمام درختان را ـ باهمهٔ خصوصیات وریزه‌کاریهای لایق و مناسب آنها خداوند ـ عطا فرموده است.» بنابراین همهٔ آنها تحت حکومت وی هستند .

من پاسخ می‌دهم : از آنجا که خداوند علت کل موجودات است بهمان سبب

حاکم بر آنهاست زیرا آن علتی که هستی به کل موجودات می‌دهد موجب کمال آنها نیز می‌شود و این امر بستگی به حکومت و تدبیر عالم دارد. باری خدا علت است اما نه علت نوع خاصی از هستی بلکه علت کل هستی و وجود کلی ـ چنانکه قبلا ثابت شد ـ و چون در عالم موجودی نیست که مخلوق حق جل جلاله نباشد موجودی نیست که فرمانبر و مطیع او نیز نباشد و این مطلب از باب ذات غایت حکومت الهی نیز قابل اثبات است زیرا حکومت هر شخص شامل تمام چیزهایی است که داخل در غایت حکومت او است. لیکن چنانکه دیدیم غایت حکومت الهی خیر الهی است و چون نظر به آنچه در بالا گفتیم هیچ چیزی از جهت غایت خویش منفك از خیر وفیض الهی نیست ـ لذا امکان ندارد که شیئ از اشیاء عالم از تحت حکومت الهی یله و رها گردد.

پس بقول آنانکه می گفتند عالم ناسوت که در معرض فساد است و اشیاء جزئیه وحتی امور انسانی تحت حکومت الهی نیست سخیف است، قول این دسته همان است که: «خدا دنیا را بحال خود رها کرده است.» (حزقیال نبی ۹ : ۹).

پاسخ به ایراد اول: اشیایی که می گوییم در زیر خورشید قرار دارند اشیایی هستند که تکوین و فسادشان به حرکت خورشید است و در همهٔ آنها تصادف و اتفاق تحقق دارد البته نه آنست که هرچه در آنها واقع می گردد به تصادف باشد بلکه در هر یك عنصر تصادف وجود دارد و وجود همین عنصر تصادف خود مبین این است که آنها در تحت نوعی حکومت قرار دارند زیرا اگر نه آن بود که موجودات قابل فساد همواره تحت حکومت موجود برتری هستند هرگز بجانب امری معین متمایل نمی شدند، خاصه موجوداتی که از علم کاملا بی بهره‌اند. بنا بر این هیچ چیز در آنها غیر ارادی اتفاق نمی‌افتاد که همین عبارت از ماهیت تصادف است. پس مدعی برای اثبات اینکه چگونه ممکن است وقوع امور هم بنا بتصادف باشند و هم بموجب علت برتر باطلاق نمی گوید که در همهٔ امور من اتفاق و تصادف می بینم بلکه می گوید زمان و تصادف یعنی در این امور عیوب و نقایصی بر حسب نظام زمانی معینی می توان یافت.

پاسخ به ایراد دوم : هرحکومت مستلزم تغییراتی است در شیئ تحت حکومت ازجانب حکومت کننده ونیزهرحرکتی‌عمل شیئ متحرك است که بوسیلهٔ عامل‌محرك ایجاد شده چنانکه در کتاب سوم طبیعیات ارسطو بحث آن آمده است و نیز هر فعل را تناسب با چیزیست که این فعل بدان منسوب است . بالنتیجه اشیاء مختلف باید بحرکات مختلف متحرك شوند حتی‌نسبت به حرکت ناشی از یك محرك واحد . باین نحو مدبر الهی به تدبیر واحدی اشیاء را برحسب اختلافشان بانحاء مختلف اداره می کند. یعنی برحسب ماهیت وطبعشان باختیارعمل می کنند وبراعمال خود تسلط دارند . اینها نه فقط ازاین جهت تحت حکومت الهی هستند که خداوند خود محرك آنهاست ودرباطن آنها عمل می کند ، بلکه هم از این جهت که او آنها را به اعمال نیك و پرهیز از اعمال سوء وامی دارد ، بوسلهٔ اوامر و نواهی وثواب و عقاب .

لیکن حکومت الهی برموجودات غیر عاقلی که عامل واقع نمی‌شوند وهمواره معمولند بنحو دیگراست. مقصود پولس حواری از اینکه، «خدا را توجهی به گاوان نیست» نه‌این است که‌آنان رابالمره از تحت حکومت الهی بیرون‌آورد بلکه فقط از نحوه‌حکومت برموجودات عاقل‌آنها رامستثنی می‌دارد.

پاسخ به ایراد سوم : مخلوقات عاقل برحسب فکر و اراده‌ایکه دارند حاکم برخود و اعمال‌خود می‌باشند ولی این دو را احتیاج به‌آنست که بجهت کمال در تحت حکومت فکر و اراده الهی قرار گیرند تا کامل گردند . بنابراین علاوه بر حکومتی که موجود عاقل برخود داردیعنی مالك اعمال خویشتن است احتیاج به حکومت خداوند دارد .

مبحث ششم
آیا همهٔ اشیاء بی‌واسطه تحت حکومت الهی قراردارند؟

به بحث ششم چنین می‌پردازیم :

ایراد اول : چنین می‌نماید که همه اشیاء بی واسطه تحت حکومت الهی‌واقعند چه گریگوریوس‌نیسایی [Gregory of Nyssa] رأی افلاطون‌را که قایل به‌تقسیم سه گانه عنایت و تدبیر بود رد می کند . قدرت نخستین را به خدا نسبت می‌داد که برموجودات علوی و حقایق کلی نظارت دارد . دوم قدرتی است که منسوب بایزدان مادون می‌باشد که‌در آسمانها می گردند و بر کون وفساد نظارت می کنند .

قدرت سوم از آن بعضی شیاطین و دیوهاست که پاسبانان‌اعمال انسان بر روی زمین‌اند ، پس‌ظاهراً همه اشیاء بی واسطه تحت حکومت خدا قرار دارند .

ایراد دوم : فیلسوف (ارسطو) قایل است که اگر انجام امری از جانب یك نفر ممکن باشد به ازآن است که چند نفر انجام دهندلیکن خداوند را قدرت‌آنست که بدون واسطه بر عالم حکم راند لذا او بر همهٔ اشیاء بلاواسطه حکومت می کند.

ایراد سوم : می‌دانیم که ذات باری را عیب ونقصی نیست در حالی که باوسایط حکم راندن خود دلیل نقص است‌وهمین نقص باعث شده که سلاطین عالم را درحکم راندن احتیاج به‌وزیر ومشیر باشد زیراآنان نمی‌توانند همه چیز را خود انجام‌دهند و در آن واحد در همه جا باشند . لذا خدا را درحکومت احتیاجی بـواسطه و وسیله نیست .

بخلاف آنچه گذشت : اگوستین می گوید : «همچنانکه ابدان پست و کثیف بنحو منظمی تحت ادارهٔاجسام لطیف‌تر وقوی تر هستند . همچنین همهٔ اجسام‌تحت‌امر روح عاقله حیاتی هستند و روح گنهکار وعاصی تابع این روح پاك و عادل حیاتی

می‌باشد که خود این روح نیز تحت امر خداوند است.

من پاسخ می‌دهم: درهر حکومتی باید دو چیز مورد توجه قرار گیرد و از هم تمیز داده شود. ماهیت حکومت که همان تدبیر و قدرت است وعمل حکومت. نسبت بذات حکومت باید گفت که حق جل وعلا بی‌واسطه بر همهٔ موجودات حکم می‌راند ولی در اجراء و عمل بوسیله بعضی بر بعض دیگرحکومت می کند.

دلیل براین مدعی آنست که حق چون ذات خیراست هرامری در اعلی مرتبه خیر بایستی منسوب به حق شود. لیکن اعلی مرتبه خیر در هر نظم ویاهرعلم و عمل واقعی (که این خود ماهیت حکومت است) عبارت استاز شناسایی افرادی که عمل در قلمرو آنها واقع می گردد. چنانکه پزشك ماهر تنها به بحث و نظردر کلیات نمی‌پردازد بلکه درجزئیات نیز وارد می‌شود لذا باید گفت که حق به حسب ذات‌خود برهمهٔ اشیاء حتی کوچکترین ذرات توجه دارد. امااز آنجا که امور تحت حکومت، بایستی بوسیلهٔ حکومت بکمال رسند لذا هرقدر چنین حکومتی‌اشیاء رابیشتر به کمال رساند بهمان اندازه‌بهتراست. اما کمال هر شیئ که هم بنفسه خیراست وهم موجب خیر دردیگران از شیئ که فقط فی نفسه خیر است بیشتر خواهد بود. بنابراین حق جل و علا بر اشیاء بوجهی حکم می‌راند که بعض ازآنها را در تدبیر امور علت بعضی دیگر می گرداند. درست مثل‌آن معلمی که به شاگردان خودنه فقط تعلیم‌می‌دهد بلکه بعضی از شاگردان را معلم بعض دیگرمی‌سازد.

پاسخ به ایراد اول: نظر افلاطون از اینجهت مردود است که او خدا را حتی نسبت بدانچه مربوط به ذات حکومت‌است حاکم بی واسطه اشیاء ندانست واین امر از اینکه قدرت یعنی ذات حکومت را به سه قسمت منقسم کردآشکار میگردد.

پاسخ به ایراد دوم: اگر خدا به تنهائی حکم می‌راند اشیاءاز کمالی که براثر علیت حاصل می‌شود محروم میشدند. لذاآنچه بوسیلهٔ امور کثیره حاصل‌می‌شود

بوسیلهٔ امر واحد انجام نمی گردد .

پاسخ به ایراد سوم : محتاج بودن پادشاهان جهان به وزیر ومشیر برای اجرای دستورات خود ، تنها نشان نقص آنها نیست بلکه علامت مهابت و علو مرتبه آنها نیز می باشد ، چه صف آرایی وزراء متعدد موجب می‌شود که قدرت سلطنت بهتر مشهود افتد .

مبحث هفتم
آیا امری خارج از دایرهٔ حکم الهی وقوع می یابد ؟

به بحث هفتم چنین می‌پردازیم :

ایراد اول : بنظر ممکن می‌آید که بعضی از امور در خارج از دایرهٔ امر الهی وقوع یابند . زیرا بوئثیوس می گفت : تقدیر الهی برخیر است . بنابراین اگر امری خارج از حیطه تدبیر الهی واقع نگردد بایستی اثر درعالم محقق نشود .

ایراد دوم : آنچه بنا به تدبیر وتقدیر قبلی انجام می گیرد به تصادف و اتفاق واقع نمی‌شود . بنابراین اگر هیچ‌امری خارج از دایرهٔ حکم الهی نباشد دیگر هیچ چیز به اتفاق وتصادف درعالم واقع نخواهد شد .

ایراد سوم : نظام حاصل ازقدرت وتقدیرالهی قطعی‌ولایتغیراست، زیرابرحسب وطرح و تدبیر ازلی است. حال اگر امری خارج از دایرهٔ حکم الهی واقع نشود نتیجه آن است که وقوع همه امور بر حسب ضرورت باشد و دیگر جای برای ممکنات باقی نماند . بنابراین ممکن است امور چندی خارج از دایرهٔ امر الهی محقق شوند .

بخلاف آنچه گذشت : چنین مسطور است (کتاب استر ۱۳ : ۹) «ای سرور، ای مولی ، ای‌سلطان قادر بیچون همهٔ‌اشیاء در تحت قدرت تو است وهیچ چیزرایارای

مقاومت در برابرخواست تونیست .»

من پاسخ می‌دهم : ممکن است معلولی خارج از حیطه عمل علت خاصی وقوع یابد ولی خارج ازحیطه عمل علت کل نخواهد بود و این بسبب آنست که هیچ معلولی خارج از حیطه عمل علت خاص تحقق نمی‌یابد مگر بواسطه علت مانعی که آن علت دیگر باید خود منحل ومبدل به‌علت‌کلی نخستین گردد. مثلا سوء هضم ممکن است خارج از حیطهٔ عمل هاضمه و برخلاف آن بواسطهٔ مانعی از قبیل سنگینی غدا حاصل شود که خود همین ثقل معلول امر دیگر و منتسب به‌چیز دیگراست، الی‌آخر تا بعلت اولیه یا بعلت‌العلل برسیم . وچون خداوند علت اولی و کل همهٔ هستی استو نه یك جنس فقط لذا امکان ندارد که شیٔ خارج از دایرهٔ امر الهی واقع شود ، بلی از نفس همین امر که از یك نظر می‌توان حکم به‌طفره رفتن شیٔ از نظام تدبیر الهی در مورد تبعیت از یك علت خاص کرد باید بالضروره در مورد علت دیگری بآن نظام رجعت کند .

پاسخ به‌ایراد اول : در عالم شر محض یافت نمی‌شود ، زیرا چنانکه قبلا گفتیم شر همیشه‌مبتنی برخیر است، لذا می گوئیم شیٔ شر است‌بدان جهت که ازنسق و سامان خیر خاصی خارج شده است. واگر بالمره ازنظام و سامان تدبیر الهی خارج شود دیگر وجود نخواهد داشت .

پاسخ به‌ایراد دوم : وقوع امور را به تصادف و اتفاق نسبت می‌دهند برحسب علت خاصی که از نسق آن خارج شده‌اند . اما در مقام نسبت با تدبیر و تقدیر الهی چنانکه اگوستین می گوید: «هیچ چیزدرعالم برحسب تصادف و اتفاق وقوع‌نمی‌یابد.»

پاسخ به‌ایراد سوم : پارهٔ آثار و معلولات را در مقام نسبت با علل قریب خویش بواسطهٔ عدم تأثیر آن علل ممکن خوانند ، اما از این قول بر نمی‌آید که بگوئیم امری ممکن است خارج از دایرهٔ نظام تدبیر الهی وقوع یابد . خود این

حقیقت که پاره‌ای اشیاء خارج از حیطهٔ عمل علل قریبه خود وقوع می‌یابند حاکی از آن است که علت دیگری در کار است که آن علت بنوبهٔ خویش تابع حکم الهی است.

مبحث هشتم
آیا شیٔ ای را قدرت مقاومت در برابر حکومت الهی‌است ؟

به‌بحث هشتم چنین می‌پردازیم :

ایراداول: بنظر می‌آید که مقاومت دربرابر امرحکومت الهی تااندازه‌ای‌ممکن است. زیرا چنین آمده(کتاب اشعیاءباب۳آیه ۸) « زبان وتدبیرشان مخالف پروردگار است . »

ایراد دوم : اگر سلطانی رعیتش را بدون سرپیچی از اوامر خود مجازات کند عادل نیست لذا اگر کسی سراز امر خدا باز نزند مستوجب به عقاب نخواهد بود .

ایراد سوم : همهٔ امور تابع امر حکومت الهی است . لیکن بعضی امور ضد و خلاف بعضی دیگرند ، لذا بعضی از امور سر از امر حکومت الهی باز می‌زنند .

بخلاف‌آنچه گذشت : بوئتیوس می گوید : هیچ چیز را میل یا قدرت مقاومت با این خیر اعلی نیست پس خیر مطلق و اعلی است که با کمال قدرت سلطنت می کند و با لطف و محبت حکم می‌راند چنانکه در باره حکمت بالغهٔ الهی آمده است (کتاب حکمت ، ۸:۱)

من پاسخ می‌دهم : ممکن است امر ناشی از قدرت الهی را بدوطریق موردتوجه قرار دهیم :

۱ ـ بشکل عام وکلی که صادر از علت حاکم بر کل اشیاء است .

۲ ـ بامر بوجه خاص که علت‌خاص است و مجری امر حکومت الهی می‌باشد.

حال گوئیم اگر بامر از طریق اول توجه شود هیچ چیز را یارای مقاومت با امر حکومت الهی نیست و این مطلب بدو وجه زیر قابل اثبات است :

۱ ـ اول آنکه امر حکومت الهی معطوف و متوجه به خیراست و هر چیزی بسعی‌وعمل‌خود بخیرمی گراید زیراچنانکه دیونیزیوس[Dionysius]می گوید«از هیچکس بقصد شرفعلی سرنمی‌زند .»

۲ ـ چنانکه قبلا گفتیم میل و خروج از وضع موجود در هرشیٔ ـ اعم از طبیعی یا ارادی ـ نوعی تأثیر ازمحرك اولی است چنانکه میل و حرکت تیر بسوی هدف ثابت چیزی جز تأثیر حاصل از عمل تیراندازنیست. لذا هرعاملی‌ـ اعم ازطبیعی یا ارادی‌ـ بنحوی به‌غایت مقرره الهی نائل می گردد که گوئی‌برضا ورغبت خودعمل می کند اینست معنی آنچه دربارهٔ خدا گفته شده که : «او برهمه‌چیز درنهایت لطف‌و شیرینی حکم می‌راند.»

پاسخ به‌ایراد اول : بلی نسبت به بعضی می‌توان گفت که بخلاف خداوند اندیشیده یا سخن گفته ویا عمل کرده‌اند نه از اینجهت که در برابر امرحکومت الهی ایستادگی کرده‌اند (چه همه گناهکاران هم مایل به‌نیل به‌نوعی‌خیرند)، بل ازاین‌جهت که آنان دربرابر خیر خاص متعلق به‌طبیعت و یا حالت خویش مقاومت نموده‌اند و لذاخداوند هم آنها را بحق وعدالت بعقاب می‌رساند .

پاسخ به‌ایراد دوم : پاسخ این ایراد ازمطالب مذکور در فوق بدست می‌آید .

پاسخ به‌ایراد سوم : از اینکه می‌بینیم شیئی ضد و مقابل شیٔ دیگر قرار می گیرد باید نتیجه بگیریم که هرشیٔ واحدی می‌تواندبضد امر متعلق خاص مقاومت نماید لکن نه مقابل امری که صادر ازعلت کل اشیاء باشد .

تأثیرات خاص حکومت الهی
در چهار مبحث

سیر بعدی مادر تأثیرات خاص حکومت الهی است . درین سیر چهار مطلب زیر مورد بحث قرار می گیرد :

۱ ـ آیا مخلوقات را در بقا احتیاج به خداست ؟
۲ ـ آیا خدا بی‌واسطه آنها را حفظ می کند و باقی می‌دارد ؟
۳ ـ آیا خدا می‌تواند موجودات را معدوم سازد ؟
۴ ـ آیا موجودات فناپذیرند ؟

مبحث اول
آیا موجودات را در بقا احتیاج به خداست؟

باین بحث چنین می‌پردازیم :

ایراد اول : بنظر می‌آید که موجودات را در بقا احتیاجی به خدا نیست چه چیزی که نمی‌تواند نیست شود احتیاج به ابقای وجود ندارد ، کما اینکه آنچه قادر به حرکت نیست لزوم ندارد که از حرکت منع شود . لکن بعضی از موجودات به‌حسب ذات‌خود نمی‌توانند نیست شوند ، لذا همهٔ‌موجودات را دربقا احتیاجی به خدانیست. اما اثبات صحت قضیه وسطی بدین طریق است : آنچه بالذات داخل در طبیعت شیٔ است با لضروره در آن شیٔ است و ضدش نمی‌تواند در آن باشد . چنانکه هر مضرب عدد دو با لضروره زوج است و امکان ندارد فرد باشد . از طرف دیگر می‌دانیم که وجود با لضروره حاصل از صورت است (صورت مقابل هیولی) زیرا فعلیت وجود هر چیزی بواسطه صورت تحقق می یابد . اما بعضی از مخلوقات صورت قائم بذات‌اند

چنانکه در بارهٔ فرشتگان بیان کردیم از اینرو وجود بالذات تعلق به آنها دارد و همین برهان در مورد مخلوقات دیگر صادق است که مادهٔ آنها استعداد پذیرش یك صورت فقط دارد چنانکه دربارهٔ اجرام سماوی گذشت. لذا ضرورت وجود این گونه مخلوقات باقتضاء ذات است، «وامکان ندارد که نباشند» زیرا استعداد عدم نه‌درصورت آنهاست که هستی بالذات دارد و نه در ماده موجود در تحت صورتی که وی را قدرت از دست دادن آن نیست، ازاینرو که استعداد پذیرش صورت دیگری را ندارد.

ایراد دوم: خداوند قادرتر از هرعامل مخلوقی است. اما عامل مخلوق پس از اینکه باز ایستاد می‌تواند معلول شود. مثلا خانه پس‌ازختم عمل باقی‌خواهدماند و آب زمانی چند پس از قطع آتش باز گرم است. پس بطریق اولی خدا پس ازخلق و احداث وجود را باقی می‌دارد.

ایراد سوم: هیچ امرعنیفی برخلاف تمایل‌طبیعی‌تحقق نمی‌یابد مگرآنکه علت فعاله داشته باشد اما میل به‌عدم ونیستی درهرمخلوقی امرغیرطبیعی وعنیف است زیرا موجودات را طبیعتاً میل به‌هستی و وجوداست بنابراین هیچ‌موجودی بعدم نمی گراید مگر بواسطهٔ علت مفسده. حال گوئیم موجوداتی هستند که هیچ‌علتی موجب فسادآنها نمی‌شود. این موجودات همان «جواهر روحی» و «اجرام سماوی» اند لذا هیچگاه میل به‌عدم نمی کنند حتی اگر خدا دست از عمل خود بازدارد.

ایراد چهارم: اگر خداوند موجود را ابقاء کند باید این ابقاء بوسیله فعل خاصی محقق شود. اما فعل هرعاملی‌اگرمؤثر باشد حتماً چیزی درمعلول ایجادخواهد کرد. لذا قدرت حفظ الهی همواره بایستی آثاری در مخلوق ایجاد کند. اما چنین نیست زیرا این عمل نه به‌مخلوق افاضه وجود می کند زیرا افاضهٔ وجود به‌آنچه خود موجود است نمی‌توان کرد و نه چیز تازه‌ای بآن اضافه می کند زیرا عمل حفظ الهی مستمر نیست یا درصورت استمرار باید دائماً چیزی به‌مخلوقات اضافه کند و این هر

دو وجه نامعقول است بنابراین موجودات را در حفظ وجود و بقاء نیازی به خدانیست.

بخلاف آنچه گذشت : چنین آمده‌است (رساله به‌عبریان باب‌اول آیه سوم ۱:۳) «حفظ و بقاء کل‌موجودات بوسیلهٔ کلمهٔ قدرت الهی است .»

من پاسخ می‌دهم : عقل وشرع مارا ملزم می کنند که بگوئیم ابقاء موجودات بوسیلهٔ خدا است، برای تبیین این مسئله ما باید قبلا باین مطلب بپردازیم هرشیئی شئ دیگر را بدو طریق حفظ می کند :

۱ــ بوجه غیرمستقیم و بالعوض . چنانکه می گوئیم فلان شخص فلان شئ را حفظ می کند از آن جهت که علت‌فساد شئ را زائل می‌سازد. یا مثلا بگوئیم کسی طفلی را نگاهداری می کند چونکه طفل را ازافتادن به‌آتش منع می‌دارد . خداوند نیز بعضی اشیاء را باین طریق حفظ می کند اما نه همهٔ آنها را زیرا در این عالم موجوداتی هستند که برحسب طبیعت وذات خود فساد ناپذیرند و آنها را نیازی به‌منع از فساد نیست .

۲ــ بوجه مباشرت و بالذات . مثلا می گوئیم فلان شئ در حجر نگاهداشت فلان شئ دیگراست وقتی که شئ محفوظ چنان بستگی به‌شئ حافظ داشته باشد که بدون آن نتواند موجود باشد. باین نحو همهٔ مخلوقات را احتیاج به حفظ الهی است زیرا وجودهرمخلوقی بستگی به خدا دارد و یك‌لحظه بی‌نگهداشت او قادر به ادامهٔ هستی خود نیست و اگر وجودش بواسطهٔ عمل قدرت حق حفظ نشود همان دم رهسپار عدم خواهد شد . چنانکه گریگوری می گوید .

این مطلب از طریق زیر روشن می‌شود . هرمعلولی تابع علت خویش است تا حدی که علت اواست. لیکن بایددانست که‌عامل ممکن‌است، علت«شدن» و«حدوث» معلول خویش باشد بدون اینکه مستقیماً علت اصل وجود وی یعنی علت مبقیه آن باشد . و این امر در امور صناعی و طبیعی هردو صادق است . مثلا بنا علت حدوث

خانه‌ای می‌شود ولی علت مستقیم اصل وجود خانه نمی گردد زیرا روشن است که اصل وجود خانه نتیجهٔ صورت آن است که عبارت است از ترکیب و وضع مواد ساختمانی که حاصل کیفیات طبیعی آنهاست . یا مثلا آشپز خوراك را با استفاده از فعالیت طبیعی آتش آماده می کند بهمان نهج بنا در ساختن خانه ساروج و سنگ و چوب که قبول نظم خاص می کنند و آنرا حفظ می‌نمایند بکار می‌برد . لذا اصل وجود خانه بستگی به طبیعت این مواد دارد چنانکه حدوث خانه تابع عمل سازندهٔ آن است . البته این اصل درامورطبیعی نیز مجری و متبع است . زیرادرامور طبیعی اگر فاعل علت صورت من حیث هی نباشد حتماً علت وجودحاصل ازآن صورت هم نخواهد بود بلکه فقط علت محدثه معلول است . از طرف دیگرروشن است از دو چیز يك سنخ یکی نمیتواند ذاتاً علت صوری دیگری شود زیرا اگر چنین شد باید آن علت صوری خود نیز باشد زیرا هردوصورت متحدالطبیعه‌اند . لیکن يك چیزمیتواند علت صوری « چیزدیگر » شوداز آن جهت که صورت‌مز بور درماده آن است وبه‌عبارت دیگر باعث شود تامادهٔ آن دیگری این صورت را بپذیرد و دراین صورت علت مزبور فقط علت محدثه خواهد بود . چون انسانی که‌انسان دیگری را بوجودآورد ویاآتشی آتش دیگررا بیفروزد . باری هروقت معلول طبیعی واجد چنان استعدادی شد که از علت مؤثر آثار خاص آنرا پذیرفت حدوث معلول دراین مورد تابع آن علت می‌شود ولی نه‌بقای آن . بعضی اوقات معلول استعداد پذیرش اثر علت خویش را بهمان‌نحوی که درعلت موجود است ندارد چنانکه در مورد تمام عللی که معلولاتی از سنخ‌خویش ایجاد نمی کنند دیده می‌شود چنانکه اجرام سماوی علت موجدهٔ اجرام سفلی‌اند که‌با آنها از يك نوع نیستند . چنین فاعلی می‌تواند علت صورت واقع شود من حیث هی صورت و نه فقط ازآن جهت که متصل بماده است ، یعنی علاوه براینکه علت محدثه است علت مبقیه نیز باشد . بنابراین‌ازآنجا که حدوث‌شیئی نمی‌تواند باقطع فعل‌فاعل

محدث ادامه یابد بقاء آن نیز نمی‌تواند پس از قطع فعل فاعلی که علاوه بر علت محدثه بودن علت مبقیه نیز می‌باشد استمرار یابد و این است دلیل گرم ماندن آبی که فعل آتش گرم کنندهٔ آن قطع شده است . بخلاف هوا که پس از قطع عمل خورشید به‌روشنی خود ادامه نمی‌دهد ، زیرا آب ماده‌ای است مستعد پذیرش حرارت بهمان طریقی که حرارت در آتش موجود است و چنانکه آب مبدل به صورت کامل آتش گردد همیشه آن صورت را حفظ خواهد کرد در حالی که اگر صورتی ناقص و ناتمام از آتش داشته باشد حرارت در آن بطور دائم باقی نمی‌ماند چه بهرهٔ غیر کافی از اصل حرارت دارد . اما چون هوا واجد آن طبیعتی نیست که نور را بهمان نحوی بپذیرد که در خورشید موجود است بعبارت دیگر قبول صورت خورشید کند ـ که منبع نور است ـ لذا بواسطهٔ نبودن اصلی برای نور در هوا ، با قطع عمل خورشید نور نیز منقطع می گردد .

باری نسبت هر مخلوق باخدا چون نسبت هوا با خورشید روشن کنندهٔ خویش است و از آنجا که خورشید بالذات صاحب نور است و هوا بر اثر استفاضت از خورشید روشن می‌شود گرچه ذاتاً با آن مباین است سایر موجودات را نیز نسبت و اضافت با خدا چنین است زیرا خداوند بحسب ذات باقی و جاودان می‌باشد و ذات و ماهیت او عین وجود است در حالی که سایر موجودات وجودشان بر اثر استفاضت وجود از ذات باری تعالی محقق می‌شود و ماهیت آنها غیر از وجودشان است . بنا بر این چنان که اگوستین می گوید : « اگر قدرت حاکمهٔ الهی دست از موجودات بازدارد ذات آنها آناً منقطع می‌شود و طبیعت به یك باره فرو میریزد . » وباز درهمین کتاب می گوید: «همچنانکه هوا به استفاضت نور خورشید روشن است آدمی نیز بواسطهٔ حضور باری تعالی متجلی می گردد و چنانکه آنی ازوی غایب شود به تاریکی محض رجعت میکنند.»

پاسخ به ایراد اول : هستی هر مخلوقی بالضروره ناشی از صورت آن است بشرط تأثیر فعل الهی کما اینکه نور ناشی از شفافیت طبیعت هواست و بشرط تأثیر عمل

خورشید. لذا استعداد عدم در موجودات مجرد و اجرام سماوی تعقلش بخدا که می‌تواند هر آن قطع فیض کند ـ بیشتر از تعلق آن بصورت یا ماده موجودات است.

پاسخ به ایراد دوم: اگر خدا از موجودی قطع فیض نماید دیگر خدا را با بقای آن ربطی و کاری نیست. چنانکه ممکن نیست هستی چنین موجودی از فیض خدا نباشد زیرا مخلوق را نیاز به کنف حفظ الهی است همچنانکه هستی هر معلولی تابع علت مبقیهٔ آنست. لذا قیاس این بحث با بحث مربوط به فاعلهائی که فقط علت محدثه‌اند نه علت مبقیه صحیح نمی‌باشد.

پاسخ به ایراد سوم. بحث مدعی دربارهٔ آن حفظ و نگهداشتی است که عبارت از ازالهٔ فساد و تباهی باشد. درحالی که همهٔ موجودات را احتیاج به چنین حفظ و نگهداشتی نیست چنانکه قبلا مذکور افتاد.

پاسخ به ایراد چهارم: حفظ و بقا ازطریق خدا محتاج به فعل مجدد الهی نیست بلکه همان استمرار فعلی است که آنها را ایجاد کرده است. این فعل را نه حرکت است و نه زمان. چنان که حفظ نور در هوا بواسطهٔ افاضهٔ مستمر نور از طریق خورشید است.

مبحث دوم
آیا هر مخلوقی را خداوند بی واسطه حفظ می کند؟

ما به بحث دوم چنین می‌پردازیم:

ایراد اول: بنظرمی آید که خداوند هر مخلوقی را بی‌واسطه حفظ می کند زیرا چنانکه قبلا دیدیم حفظ هر مخلوقی ازطریق همان فعلی است که موجب خلق آن می‌شود. اما از آنجا که خداوند همهٔ اشیاء را بی واسطه خلق کرده لذا او را در حفظ آنها نیازی بواسطه نیست.

ایراد دوم : هر شیئی بخود نزدیکتر است تا به شیٔ دیگر لیکن هیچ شیئی را توانائی حفظ خویش نیست پس بطریق اولی اورا امکان حفظ شیٔ دیگرهم‌نیست لذا همه اشیاء را خداوند بدون واسطه حفظ می کند .

ایراد سوم : هر معلولی بوسیلهٔ علتی ابقاء می‌شود که نه فقط علت محدثه آن است بلکه علت مبقیه‌آن نیزهست . اما علل مخلوقه جز علت در حدوث نیستند زیرا چنانکه قبلا گفتیم آنها فقط علت محرکه‌اند و بس . لذا چنین عللی نمی‌توانند علت ابقاء معلولات باشند .

بخلاف آنچه گذشت : هرموجودی بوسیلهٔ چیزی که اورا به وجود آورده‌ابقاء می‌شود . لیکن خداوند وجود را بوسیله علل واسطه چندی به موجودات بخشش کرده است لذا ابقاء آنها را نیزبوسیلهٔ علل معین می کند .

من پاسخ می‌دهم : قبلا گذشت هر شیٔ دیگر را بدو طریق زیر ابقاء می کند .

اول ــ بطریق غیر مباشر و بالعرض که عبارتست از ازاله و منع افعال موجب فساد شیٔ .

دوم ــ بطریق مباشر وبا لذات از اینرو که وجود شیٔ ثانی وابسته به شیٔ اول است چنانکه وجود هرمعلول وابسته بوجود علت است .

حال گوئیم بهردو طریق‌شیٔ مخلوق می‌تواند مبقی شیٔ دیگرشود زیرا‌واضح است که دراشیاء حتی‌اشیاء مادی ــ خیلی ازعلل موجب تعطیل ومانع افعال مفسده‌اند و بدین لحاظ آنها را علل حافظه و نگهدارنده می‌نامند چون نمك که گوشت را از گندیدگی مصون می‌دارد ، و هکذا درمورد بسیاری چیزهای دیگر. ونیز گاه اتفاق می‌افتد که معلولی به مخلوقی می‌شود زیرا اگرعلل مرتبه چندی داشته باشیم لازم‌این ترتیب‌آنست که معلول درمرتبهٔ اول تابع علت اولی باشد ودر مرتبهٔ ثانی‌تابع سایر علل

واسطه . لذا علت اولی علت اصلی حفظ معلول است که درمرتبهٔ ثانی بهمهٔ علل واسطه مرتبط می‌شود . هرچه علل واسطه بالاروند وبعلت‌اولی نزدیکترشوند این ارتباط بیشتر خواهد بود .

باین جهت حتی دراجسام مادی حفظ وبقا اشیاء بعلل مرتبهٔ بالانسبت داده می‌شود وبهمین مناسبت است که فیلسوف (ارسطو) می گوید : حرکت اولی یعنی‌حرکت روزانه موجب استمرار اشیاء مکونه در عالم وجود است و حرکت ثانی که مربوط بمنطقه البروج‌است علت اختلافات ناشی‌از کون وفساد می‌باشد . بهمین منوال‌ستاره‌شناسان اشیاء ثابت و مستمر را به زحل که برترین سیاراتست نسبت می‌دهند . پس چنین نتیجه می گیریم که خداوند حفظ وابقاء موجودات را بوساطت علل معینی‌انجام می‌دهد .

پاسخ به‌ایراد اول : خداوند موجودات را بی واسطه خلق کرد اما درین خلقت نظم و ترتیبی نیز مقرر فرمود بطوری که بعضی وابسته به بعض دیگرشده وبر اثر این وابستگی بقاءآنها حفظ ومحرز می‌شود و اوخود همواره علت اصلی باقی می‌ماند .

پاسخ‌به‌ایراد دوم : هرمعلولی‌ازطریق علت خاص خود حفظ می‌شودیعنی‌آن‌علتی که این‌معلول بآن وابسته است . ازآنجا که هیچ معلولی نمیتواندعلت خودباشد بلکه علت معلول دیگر است لذا هیچ معلولی را یارای حفظ خود نیست و فقط قدرت حفظ دیگری را داراست .

پاسخ به ایراد سوم : هیچ مخلوقی را قدرت آن نیست که جز بوسیلهٔ تغییری موجب آن گردد که مخلوق دیگری «صورت» یا «طبیعت» جدیدی تحصیل کند . زیرا موجود مخلوق همیشه برروی چیزی سابق دروجود عمل می کند ، لیکن پس از اینکه علل صورت یا طبیعت مزبور را درمعلول خویش ایجاد کرد دیگر بدون اینکه تغییرتازه‌ای درمعلول حاصل شود آن صورت وطبیعت را حفظ خواهد کرد چنانکه در

مورد هوا وقتی که پس از تاریکی دوباره روشن می‌شود باید به‌وقوع تغییری قائل شویم لیکن حفظ روشنائی در هوا بواسطهٔ حضور منبع نور بدون هیچگونه تغییری خواهد بود.

مبحث سوم
آیاخداوند می‌تواندموجودات را معدوم‌سازد؟

ما به بحث سوم چنین می‌پردازیم:

ایراد اول: بنظر می‌آید که خداوند نمیتواند موجودات را معدوم سازد چه اگوستین می گوید:

«خداوندعلت نیست شدن‌چیزی نیست» لیکن اگراو چیزی را معدوم می‌ساخت بایستی چنین‌باشد. پس هیچ چیزی را معدوم نمی‌سازد.

ایراد دوم: خدا بواسطهٔ خیر و رحمت خویش علت وجود اشیاء می‌شود زیرا چنانکه اگوستین می گوید: «چون خداوندخیراست ما وجود داریم» لیکن خداوند نمی‌تواند منقطع ازخیر شود. لذا نمی‌تواند موجب قطع وجود اشیاء گردد که لازمه معدوم ساختن آنهاست.

ایراد سوم: اگر خداوند اشیاء را فانی سازد این فانی کردن او فعلی خواهد بود. اما چنین فعلی نمی‌تواند بود زیرا غایت هر فعلی امری وجودی است، چنانکه علت مفسده شیئی غایتش تکوین شیٔ دیگراست، چه هرچیزی وقتی فاسد می گردد که چیز دیگرتکوین یابد. لذا خداوند نمی‌تواند موجودات را فانی سازد.

بخلاف آنچه گذشت: چنین مسطور است (ارمیاء نبی ۱۰ : ۲۴): «خداوند! مرا باعدل خود براه راست هدایت کن نه با خشم خود چه ترسم مباداتومرا نیست سازی.»

من پاسخ می‌دهم : بعضی را عقیدت براین است که خداوند در بخشش وجود به موجودات برحسب ضرورت ذاتی خود عمل می کند واگرچنین باشد او نمی تواند موجودی را معدوم سازد . زیر ذات او را امکان تحول نیست . لیکن چنانکه پیش گفتیم این رایی باطل و خلاف مذهب کاتولیك است . که می گوید : «خداوند به اختیارخلق‌اشیاء می کند نه باجبار» زیرا بموجب (مزامیر ۶:۱۳۵) «هرچه پروردگار راخوش‌آید آنرا انجام می‌دهد .» لذا اعطاء وجود به موجودات بستگی به ارادهٔالهی دارد واز طرف دیگر حفظ موجودات در وجود ـ چنانکه قبلا دیدیم ـ جزبا اعطاء مستمر وجود از ناحیهٔ باری تعالی بوجه دیگر امکان ندارد ، بنابراین خداوند پیش ازآنکه اشیاء را بوجود آورد مختار است که بآنها وجود نبخشد وآنها را خلق نکند و همچنین بعد از بوجودآمدن آنها مختاراست که با عدم اعطای وجود به موجودات قطع هستی از آنها کند و این همان معنی فانی ساختن است .

پاسخ به‌ایراد اول : نیستی علت ذاتی و اصیل ندارد زیرا هیچ چیز نمی‌تواند علت شود مگر از این جهت که وجود دارد . و وجود من حیث هی وجود علت می‌شود . لذا خداوند نمی‌تواند موجب شود که چیزی میل به عدم کند . و لکن هر مخلوقی را بنفسه میل بعدم است زیرا از عدم به‌وجود آمده ، لذا ذات باری می‌تواند با قطع عمل خود بنحو غیرمستقیم موجودات را به نیستی مبدل سازد .

پاسخ به ایراد دوم : خیر الهی علت اشیاء است اما نه به‌ضرورت ذاتی زیرا تحقق خیر الهی متوقف برموجودات نیست بلکه به اختیار اواست . بنابراین‌خداوند همانطور که بدون تخلف از خیر خود می‌توانست اشیاءرا بوجودنیاورد بدون تخلف از خیر خویش می‌تواند وجود آن‌ها را حفظ ننماید .

پاسخ به ایراد سوم : اگر خدای تبارك و تعالی بتواند شیئی را فانی سازد این فانی کردن او مستلزم صدور فعلی از جانب او نیست بلکه کافی است که او دست

از عمل بازدارد.

مبحث چهارم
آیا چیزی فانی می‌گردد؟

ما به بحث چهارم چنین می‌پردازیم:

ایراد اول: بنظر می‌آید که بعضی از امور فنا می‌پذیرند زیرا غایت همواره متناسب با مبدأ است. اما در ابتدا جز خدا چیز دیگری نبوده لذا همهٔ امور باید باین غایت میل کنند یعنی به‌نقطه‌ای که جز او(خدا) چیز دیگرنخواهد بود - بنا- بر این همهٔ موجودات به نیستی مبدل خواهندشد.

ایراد دوم: هر موجودی را قدرت متناهی است و قدرت متناهی سر بنامتناهی نمی‌زند. لذافیلسوف ثابت می‌دارد که: «هیچ قدرت‌متناهی نمی‌تواند در زمان نامتناهی جنبش و فعالیت کند» لذا هیچ مخلوقی نمی‌تواند تا زمان نامتناهی دوام کند وبناچار باید در وقتی از اوقات فنا پذیرد.

ایراد سوم: صور و عوارض ماده را بعنوان جزء خویش حاوی نیستند و در پاره‌ای از اوقات منقطع از تحقق می‌شوند لذا آنها نیست می گردند.

بخلاف آنچه گذشت: چنین مسطور است (جامعهٔ سلیمان ۳ : ۱۴): «من دریافته‌ام که جمیع آنچه خداوند ساخته است الی‌الابد دوام خواهد داشت.»

من پاسخ می‌دهم: اموری که ذات، باری درمخلوقات‌انجام می‌دهدپاره‌ای‌موافق سیر طبیعی آنهاست و پارهٔ دیگر بخلاف آن و بخرق عادت‌است، چنانکه بعداً شرح داده خواهد شد، اما آنچه خداوند موافق نظم طبیعی موجودات انجام می‌دهد ازروی طبیعت خود آن اشیاء شناخته می‌شود و آنچه غیر طبیعی و خارق العاده است فقط بر حسب تجلی فیض ولطف حق می‌باشد و بقول پولوس حواری «بهرچیز تجلی و ظهوری

از آن سرمدی افاضه شده تا سودی برد .» (رسالهٔ اول قرنطیان باب ۱۳ آیه ۷) و سپس ضمن سائر امور از معجزات و خوارق عادات ذکری می‌آورد.

باری طبیعت مخلوقات نشان می‌دهد که هیچیك از آنها فانی نمی‌شوند زیرا یا غیر مادی بوده و استعداد گرایش به‌عدم را ندارند و یا مادی هستند و در اینصورت لااقل در ماده به‌وجود خود ادامه‌می‌دهند زیرا ماده فساد ناپذیراست ، از این‌جهت که خود موضوع کون وفساداست، علاوه براینها فناپذیری اشیاء ربطی به‌تجلی لطف حق ندارند زیرا قدرت و خیرالهی در ابقاء موجودات متجلی است نه در افناء آنها . لذا از این مقدمات می‌توان نفی این قول را ـ که همهٔ اشیاء فناپذیرند، نتیجه گرفت .

پاسخ به ایراداول : اشیائی که از عدم به وجود می‌آیند مبین تجلی قدرت آن بیچونی هستند که خالق آنها بوده لیکن مبدل ساختن آنها به‌نیستی مانع ازین تجلی است زیرا قدرت الهی درحفظ و ابقاء موجودات متجلی است نه در فنا پذیری آنها چنانکه پولوس حواری گفته: «حفظ همهٔ موجودات برحسب کلمهٔ صادره‌ازقدرت‌اوست.» (رسالهٔ به عبرانیان ۱ : ۳)

پاسخ به ایراد دوم : قوت و استعداد مخلوق در پذیرفتن وجود امریست قابلی و بس و قدرت فاعلی بستگی به‌ذات باری دارد که وجود ناشی ازوست. لذا امتداد نامتناهی اشیاء منتج از عدم‌تناهی قدرت الهی است.زیرا به‌پارهٔ ازآنها در زمان معینی قدرت دوام محدودی داده شده است و درنتیجه ممکن‌است‌این اشیاء از پذیرش سیلان وجود ناشی از خداوند محروم شوند. و این بواسطهٔ عامل متضادی است که هیچ قدرت محدودی را یارای مقاومت دربرابر آن درمدت نامحدودی نیست ، و مقاومتش فقط در مدت معینی از زمان است . بنابراین اشیائی که واجد ضدی نیستند گرچه قدرت آنها محدود است وجودشان تا ابد ادامه خواهدیافت .

پاسخ به ایراد سوم : صور و عوارض چون وجـود اصیل و مستقل نـدارنـد

موجوداتی کامل نیستند لیکن هر یك از آنها امری است متعلق به‌موجودی اصیل و بر حسب چیزی که با او است موجود نامیده می‌شود. با اینحال باقتضای وضع وجودیشان کاملا فانی نمی‌شوند. البته نه‌اینست که هیچ جزئی از آنها بالفعل باقی می‌ماند، بلکه در قوهٔ ماده یا موضوع باقی می‌مانند.

حرکت خدائی درموجودات زنده
در هشت مبحث

اکنون ما اثر ثانوی تدبیر وحکومت الهی را که جنبش موجودات بوسیله خداست مورد دقت قرارمی‌دهیم :

اول اینکه آیا خداوند مخلوقات را بحرکت درمی‌آورد ؟

دوم اینکه حرکت یك موجود بوسیلهٔ موجود دیگر چیست ؟

در بحث اول هشت مطلب زیر تحقیق می‌شود:

۱ ـ آیا خداوند «ماده» را بی‌واسطه بسوی «صورت» می کشاند و آنرا از قوت به فعلیت می‌آورد ؟

۲ـ آیا او می‌تواند جسمی را بی واسطه به حرکت درآورد ؟

۳ـ آیا او می‌تواند ذهن را به حرکت درآورد؟

۴ـ آیا او می‌تواند اراده را به‌حرکت درآورد؟

۵ـ آیا خداوند را در هر فاعلی تأثیری است ؟

۶ـ آیا او می‌تواند اعمالی خارج از نظم مقرر در اشیاء بجا آورد. ؟

۷ـ آیا آنچه خداوند باین نحو انجام دهد خارق‌العاده و معجزه نیست ؟

۸ـ بحث در بارهٔ معجزات مختلف .

مبحث اول
آیا خداوند می‌تواند ماده را بی‌واسطه بصورت کشاند و بسوی آن درحرکت آورد

ما به بحث اول چنین می‌پردازیم :

ایراد اول : بنظر می‌آید که خداوند نمی‌تواند بی واسطه ماده را برای تقبل و پذیرش صورت به‌حرکت درآورد. زیرا چنانکه فیلسوف (ارسطو) ثابت می کند هیچ چیز جزآن «صورتی» که در «ماده» است قدرت آن‌را ندارد که صورتی در ماده خاصی پدید آورد . چه هرچیزی مولد شبه خویش است ، اما خداوند صورتی در ماده نیست لذا نمی‌تواند موجب ایجاد صورتی در ماده گردد.

ایراد دوم . هر فاعلی که میل به ایجاد چند اثر مختلف دارد هیچ یك ازآنها را ایجاد نخواهد کرد مگر بوسیلهٔ علت دیگری که در ایجاد یکی از آنها را ایجاب کند . چنانکه فیلسوف (ارسطو) گوید: هیچ حکم و تصدیق کلی محقق نمی‌شود مگر از طریق مصادیق و مدرکات خاص لکن قدرت الهی علت کلی همهٔ اشیاء است لذا نمی‌تواند ایجاد صورتی خاص کند مگر با واسطه عاملی خاص .

ایراد سوم : هم‌چنانکه وجود عام و مطلق وابسته به علت اولیه است وجود خاص معین وابسته به علت خاص معین است ـ چنانکه قبلا مذکورافتاد ـ لکن وجود خاص هرشیٔ جزئی منبعث ازصورت اوست لذا صور اشیاء از جانب خدا فقط بوسیلهٔ علل جزئیه خاص ایجاد می‌شوند وبس .

بر خلاف آنچه گذشت : چنین مسطور است (سفرتکوین،۲ : ۷) : «خداوند آدمی را از گل سرشته است .»

من پاسخ می‌دهم : خداوند می‌تواند ماده را بی‌واسطه بسوی صورت حرکت دهد . زیرا آنچه در قوهٔ انفعالی است از طریق قدرت فاعلی که برآن قوه تأثیرمی کند بفعل درمی‌آید و ازآنجا که هیولی درتحت قدرت‌الهی است چون از طرف او بوجود آمده ، لذاقدرت الهی می‌تواندهیولی‌را به‌فعل درآورد واین معنی‌حرکت بسوی‌صورت است زیرا صورت جز فعلیت قوه و هیولی چیز دیگری نیست .

پاسخ به‌ایراد اول : هر معلولی را با علت موجدهٔ خود ازدوطریق شباهت‌است :

شباهتی که بین آن دو براثر هم‌نوعی وجود دارد یعنی هردو مصادیق یك نوعند. نظیر انسانی که انسان دیگررا بوجود می‌آورد. یا آتشی که آتش دیگررا می‌افروزد.

۲ ـ شباهتی که بین آن دو بر اثر تضمن حقیقی معلول در علت وجود داردچه صورت معلول واقعاً درعلت است. چنانکه حیواناتی که ازعفونت وفساد بوجودآمده‌اند ونباتات ومعدنیات باخورشید وستارگان که تأثیر قدرتشان موجب تکوین آنها شده شباهت دارند باین طریق معلول در مورد تمام آنچه مشمول قدرت علت است شبیه‌به علت‌فاعلی است. باری ازآنجا که ماده‌وصورت چنانکه گفتیم مشمول‌قدرت‌الهی‌هستند، لذا اگر مرکبی‌بوجودآمد این مرکب را هم شباهت بخداست ازین جهت که‌خداوند واقعاً حاوی‌آنست و هم‌شبیه به عامل مولد خود زیرا هردوافراد یك نوعند. بنابراین همانطور که عامل مولد می‌تواند ماده را بحرکت درآورد وصاحب صورت کند یعنی ایجاد شیئی شبیه بخود نماید همانطور خداوند می‌تواند چنین کند. لکن سایر صور که درماده وجود ندارند قادر به‌انجام این امر نیستندزیرا قدرت هیچ‌جوهرجداگانهٔ شامل ماده نمی‌شود لذا فرشتگان و شیاطین که برروی مادهٔ مرئی اثر می گذارنداین کار را از طریق ایجادصوردرماده‌انجام‌نمی‌دهند بلکه از نطفهٔ‌جسمانی استفاده‌می کنند.

پاسخ به ایراد دوم: استدلال خصم به شرطی صحیح است که باری تعالی بر حسب ضرورت طبیعی عمل کند لیکن چون او بموجب اراده و علم خود که تنها واقف به طبیعت کلی صور نیست بلکه صور را بوجه جزئی می‌شناسد عمل می کند می‌تواند هر صورتی خاص را در ماده‌ای بوجودآورد.

پاسخ به ایراد سوم: اینکه علل ثانوی را دستور است که ایجاد معلولهای خاص معین کنند وابسته به حضرت باری تعالی است و ازآنجا که خدا علل دیگری را موجب ایجاد معلول می کندهمو می‌تواند معلولهای خاص رااز خود وبدون واسطهٔ‌سایر علل ایجاد کند.

مبحث دوم
آیا خداوند می‌تواند جسم را بی واسطه به حرکت آرد ؟

ما به بحث ثانی چنین می‌پردازیم :

ایراد اول : بنظر می‌آید که خدا را توانایی‌آن نیست که جسمی را بی واسطه بحرکت‌آورد ، زیرا بنا بر قول فیلسوف : « محرك و متحرك من حیث الحرکة باید تقارن زمانی داشته باشند. » و این مستلزم اتصال و تماسی بین محرك و متحرك است. اما ازآنجا که خدا را تماس اتصالی باجسم نیست چه « دیونیزیوس » می گوید :«هیچ اتصالی با خدا وجود ندارد » نتیجه‌می‌شود که خداوند درحرکت جسم نتواندبی‌واسطه عمل کند .

ایراد دوم : خداوند محرکی است که خود حرکت ندارد، امور مطلوب نفس نیز در وقتی که بادراك درآیند بهمین کیفیتند . بنابراین خداوند محرك است از آن جهت که مطلوب نفس‌ومتعلق ادراك است ، اماخداوند جزاز طریق عقل که جسم‌است و نه قدرت جسمانی ازطریق دیگر ادراك نمی‌شود . لذا خداوند نمی‌تواندجسم را بی واسطه بحرکت درآورد .

ایراد سوم : فیلسوف (ارسطو) ثابت می کند هرقدرت لایتناهی متحرك را آناً یعنی دریك «آن » بحرکت در می‌آورد . اما جسم را امکان‌آن‌نیست که‌دریك«آن» بحرکت درآید زیرا هر حرکتی همواره بین دوضد است و چون شیئی بخواهد دفعتاً واحدتاً حرکت کند لازم می‌آید که‌دریك‌آن دوضد در شیئی محقق شوند واین‌ممتنع است . لذا جسمی را قدرت‌آن نیست که بی واسطه بر اثر نیروی لایتناهی بحرکت درآید . از طرف دیگر قبلاثابت کردیم که قدرت الهی لایتناهی است . بنابراین‌خدا نمی‌تواند جسم را بی واسطه بحرکت درآورد .

بخلاف آنچه گذشت : خداوند اعمال شش روزهٔ خلقت را بی واسطه انجام داده است که منجمله حرکت اجسام است چنانـکه از (سفر تکوین ، ۱ : ۹) مستفاد می‌شود :

« بگذار آبها در یك جا جمع شوند . » بنابراین خداوند اشیاء را بی واسطه بحرکت درمی‌آورد .

من پاسخ می‌دهم : اینکه می گویند خداوند خود نمی‌تواند کلیه آثار موجب ومعینی‌را که بوسیلهٔ علل‌مخلوقه بوجودمی‌آیند ایجاد کند ، اشتباه محض است لذاچون هر جسمی بوسیلهٔ علل‌مخلوقه بی واسطه‌بحرکت درمی‌آید لذا ادنی‌شکی در این نیست که خداوند می‌تواند اشیاء را بی واسطه بحرکت درآورد . البته این قول ازآنچه‌در بالا گفتیم نتیجه می‌شود . چه حرکت هرجسمی یا حاصل صورتی است که آن جسم از علت موجدهٔ خودگرفته است نظیر حرکت اجسام ثقیله وخفیفه وبدین لحاظ علت موجده را محرك نیز می گویند و یا موجب حصول صورت است ، چنانکه عمل گرم کردن موجب تحقق صورت گرمایی می‌شود. باری تنهاایجاد صورت وابسته بعلت‌نیست بلکه عمل به‌اقتضای آن صورت و ایجاد حرکتی که‌نتیجهٔ‌آن‌صورت است همه‌وابسته به‌آن علت‌می‌باشد چه‌آتش‌تنهاایجادآتش نمی کند بلکه گرمی وبالارفتن یعنی‌حرکت صعودی اشیاء نیز بآن‌بستگی دارد. لذا چون خداوندمی‌تواند بی‌واسطه صورتی درماده ایجاد کند همو می‌تواند جسم را ـ هرچه باشد ـ بهرحرکت و هر گونه که باشد ـ درآورد .

پاسخ به ایراد اول : دو نوع اتصال وجود دارد. یکی اتصال جسمانی و آن اتصالی است که بین دو شیٔ بر اثر مماست پدید می‌آید. دیگر اتصال حقیقی چنانکه علت حزن گفته می‌شود ، شخص محزون را مس می کند . خداوند برحسب اتصال نوع اول نه‌مماس با شیئی است نه شیئی مماس بااوست زیرا جسم نیست ولی بموجب‌اتصال

حقیقی با همهٔ موجودات بر اثرحرکتی که بآنها می‌دهد در تماس است بدون آنکه شیئی‌را مس کندچه قدرت طبیعی هیچ مخلوقی‌رایارای رسیدن‌باونیست و دیونیزیوس همین نکته را در نظر داشت وقتی که گفت اتصال با خداوند وجود ندارد چه‌مقصود او آن بود که خداوند قابل لمس و مماست نیست .

پاسخ به ایراد دوم : بلی خداوند چون مطلوب نفس ومتعلق ادراك‌قرارمی گیرد محرك است اما از این لازم نمی‌آید که محرك بودن اوهمیشه بواسطهٔ آنست که‌مطلوب نفس و مدرك شیئی متحرك می‌باشد بلکه علت تحریك او بیشتر از آنست که مطلوب نفس و معلوم ذات خویش است زیرا همهٔ‌کارها را براثر خیرمحض خود انجام می‌دهد.

پاسخ به ایراد سوم : غرض فیلسوف اثبات این است که قدرت محرك اول قدرتی نیست که در تحت اندازه درآید یعنی فارغ از هراندازه ونسبتی است، استدلال او اینست که قدرت محرك اول لایتناهی است ــ چه محرك‌اول درزمان لایتناهی‌اعمال اثر می کند ـ و قدرت لایتناهی ـ چنانکه بخواهد در تحت اندازه‌ای درآید باید در لازمانی شیٔ را حرکت دهد واین هم غیر ممکن است . بنابراین قدرت لایتناهی محرك اول باید در چیزی باشد که مفید باندازه و کمیت نیست. ازآنچه گذشت‌معلوم می‌شود که‌حرکت لازمانی هرشیٔ فقط براثرقدرت لایتناهی‌است . زیرا قدرت‌مقید به اندازه چون بمقتضای ضرورت ذاتی خود عمل می کند در اعمال‌اثر با تمام قوا تأثیر می کند لکن هرقدرت لایتناهی همواره از هرنسبتی که متعلق به قدرت محدود است درمی گذرد وهرچه قدرت بیشتر باشد سرعت حرکت بیشتر است و از طرف دیگر قدرت متناهی در زمان معین و محدود شیٔ را بحرکت درمی‌آورد نتیجه آن می‌شود که فقط قدرت لایتناهی است که شیٔ را در لازمانی بحرکت درمی‌آورد چه همواره بین دو نقطهٔ زمان نسبتی وجود دارد . اما قدرتی که مقید به اندازه نیست قدرت ذات عاقلی است که بنا بر مقتضای طبیعت معلولهای خود برآنها اثر می گذارد لذا از آنجا

که جسم را اقتضای آن نیست که در لازمانی بحرکت درآید لازم نمی‌آید که شیٔ در لازمانی حرکت داشته باشد.

مبحث سوم
آیا خداوند عقل مخلوق را بی‌واسطه به حرکت در می‌آورد ؟

ما به بحث سوم چنین می‌پردازیم :

ایراد اول : بنظر می‌آید که خداوند عقل مخلوق را بی‌واسطه بحرکت در نمی‌آورد . زیرا عمل عقل ناشی از وجودیست که عقل در آن قراردارد چون مبدل به ماده خارجی نمیشود ، چنانکه در کتاب « ما بعد الطبیعه » فصل نهم بیان شده است . اما آنچه بوسیلهٔ دیگری به‌حرکت می‌آید ناشی از ظرف و مستقر متحرك نیست بلکه ناشی از محرك است . لذا عقل بوسیلهٔ دیگری به‌حرکت درنمی‌آید پس ظاهراً خداوند نمی‌تواند آنرا بحرکت درآورد .

ایراد دوم : هر چیز که در خود منشاء کافی برای حرکت داشته باشد بوسیلهٔ عامل دیگری بحرکت درنمی‌آید اما حرکت عقل عمل فهم و تفکر در آن است چنانکه فیلسوف (ارسطو) فهم و احساس را نوعی حرکت می‌دانست. لیکن همین نور عقلانی که به عقل اعطا شده است منشاءکافی فهم است . لذا بوسیلهٔ دیگری بحرکت درنمی‌آید .

ایراد سوم : همانطور که حسیات حواس را بحرکت درمی‌آورند عقلیات نیز عقل را متحرك می‌سازند . اما خداوند امر عقلانی نیست و ازحدود عقل برتر است . لذا خداوند نمی‌تواند عقل را بحرکت درآورد .

بخلاف آنچه گذشت : معلم عقل متعلم را بحرکت، درمی‌آورد ونیزمسطور است (مزامیر ۹۳ : ۱۰) « خداوند بآدمی علم می‌آموزد » بنابراین خداوند عقل آدمی

را حرکت می‌دهد.

من پاسخ می‌دهم: همانطور که درهر حرکت جسمانی محرك به‌چیزی اطلاق می‌شود که به متحرك صورت منشاء حرکت را می‌دهد همانطور در حرکت عقلانی محرك علت آن صورتی است که منشاء فعالیت عقل یعنی حرکت عقلانی می‌شود. باری در هرموجود ذیشعور همواره یك اصل و منشاء دو وجهی متعلق باعمال عقلانی یعنی ادراك وجوددارد که یکی از آنها نفس قدرت عاقله‌است و این وجه بالقوه‌درهرموجود صاحب فهم و ادراکی نیز یافت می‌شود.

و وجه دیگر همان منشاء ادراك بالفعل است که عبارت است از شبه و مثال شیٔ مدرك و مفهوم که وقتی می گوئیم شیٔ ذهن را بحرکت درمی‌آورد اعم است‌از آنکه‌بشخص‌صاحب‌فهم قدرت ادراك می‌دهدیا آنکه‌درذهن اوصورتی نظیر شیٔ خارجی منطبع می‌سازد.

باری خداوند عقلی را که مخلوق است بهر دو طریق مذکور درفوق می‌تواند بحرکت درآورد چه‌او نخستین موجود مجرب است و چون عقلانیت نتیجهٔ تجرد است لذا او نخستین موجود متعقل است و از آنجا که‌درهرمرتبهٔ موجود نخست‌علت‌موجودات متوالیه‌است نتیجه می گیریم که‌همهٔ قدرتهای‌عقلانی‌ناشی‌ازاومی‌شود بهمین منوال چون او نخستین موجود است و موجودات دیگر در او وجود دارند. بواسطهٔ وجود داشتن معلولات در علت اولی، لازم می‌آید که معلولات بصورت عقلانی دراو وبصورت مقتضی ذات او - وجود داشته باشند زیرا از آنجا که مثل عقلانی - هرچیز ابتدا در خـدا بوجود می‌آیند و سپس عقول دیگر بـوسیلهٔ اخذ از ذات او آنها را تعقل می کنند، مخلوقات دیگر نیز بوسیلهٔ اخذ از اودارای وجودمی گردند. بنابراین خـداوند عقول مخلوقه را با اعطای قدرت تعقل اعم ازطبیعی یا عارضی وهمچنین باانطباع صورکلیات عقلانی درآنهاوحفظ وتکمیل این قدرت وصورکلیات بحرکت درمی‌آورد.

پاسخ به ایراد اول : عقل که فعالیت عقلانی درآن بوجود می‌آید وبوسیله‌آن انجام می‌شود دوحقیقت علت ثانوی است که علت اولی آن خداوند می‌باشد زیرا از اوست که قدرت تعقل به متعقل داده می‌شود.

پاسخ به‌ایراد دوم: نور عقلانی که همراه باصورت ذهنی شیٔ مدرك است منشاء کافی ادراك است. اما علت ثانوی و تابع علت اولی است.

پاسخ به‌ایراد سوم : عین قابل ادراك عقل انسانی را بحرکت درمی‌آورداز آن جهت که صورتی شبیه بخود درآن منطبع می کند و بوسیلهٔ آن شیٔ مزبور را ادراك می‌نماید . اما صوری که خداوند از خود در عقول مخلوقه منطبع می کند کافی برای ادراك کنه ذات او نیستند ـ چنانکه قبلا گذشت ـ لذاخداوند عقول‌مخلوقه رابحرکت درمی‌آورد ولی خود معلوم آنها نیست و این قبلابیان شد.

مبحث چهارم
آیا خداوند را قدرت آنست که ارادهٔ مخلوقه را تحریك کند؟

ما به بحث چهارم چنین می‌پردازیم :

ایراداول : بنظر می‌رسد که خدا می‌تواند ارادهٔ مخلوقه را بحرکت آورد. زیرا هرچیزی از خارج متحرك شود مجبوراست. اما اراده نمی‌تواند مجبورباشد پس اراده از خارج متحرك نیست ، بنابراین خداوند نمی‌تواند آن‌را بحرکت‌آورد.

ایراد دوم : خداوند نمی‌تواند دو ضد را درآن واحد محقق سازد ، لیکن اگر او اراده را تحریك کنداجتماع ضدین لازم‌می‌آیدزیرا حرکت اختیاری بایستی‌بوسیلهٔ محرك درونی باشد نه‌محرك بیرونی ـ لذا خداوند نمی‌تواند اراده را تحریك کند.

ایراد سوم : انتساب حرکت به محرك است نه به‌متحرك وازاین‌جهت قتل نفس رابسنگ‌اندازنسبت می‌دهند نه به‌سنگ. لذا اگرخداوند اراده را بحرکت درآورد

لازم می‌آید که اعمال اختیاری انسان ازلحاظ ثواب وعقاب قابل انتساب باو نباشد و حال آنکه این قول مردوداست . بنابراین خداوند اراده را بحرکت نمی‌آورد.

بعکس آنچه گذشت : چنین مسطور است . (رسالهٔ به‌فیلیپیان ۲ : ۱۳) : «خداوند درما عمل می کند ، هم درخواستن وهم درانجام خواسته‌ها».

من پاسخ می‌دهم : همان‌طور که عقل بوسیلهٔاعیان خارجی ومعطی‌قدرت ادراك بحرکت درمی‌آید ـ چنانکه قبلا گذشت ـ اراده نیز بوسیلهٔ مراد و متعلق بخود که امر خیر است و ذات باری که خالق‌اوست بحرکت درمی‌آید اراده ممکن است‌بوسیلهٔ هر امر خیری که «مراد» و متعلق‌آنست بحرکت درآید، لیکن، فقط بوسیلهٔ خداوند بنحوکافی و مؤثر متحرك می گردد . زیرا هیچ شیٔ حرکت پذیری جز بوسیلهٔمحرکی که قدرت فعاله‌اش بیشتر یا لااقل مساوی استعدادآنست نمی‌تواند حرکت‌کافی یابد ، اما استعداد بالقوهٔ اراده آنرا بخیر مطلق ، می کشاند . چه «مـراد» و متعلق او خیر مطلق است ، هم‌چنانکه منظور ومتعلق عقل وجود عام مطلق است و از آنجا که هر خیر مخلوقی خیری است جزئی و فقط خداوند خیر مطلق است ، لذا فقط اوست که ظرف اراده را پرمی کند ومتعلق آن قرار می گیرد تا اورا حرکت کافی‌بدهد . بهمین منوال قدرت اراده نیز معلول خداوند است وبس‌چه اراده چیزی جز کشش‌بسوی مراد و منظور یعنی خیر مطلق نیست و این کشش بسوی خیر مطلق تعلق به محرك اول دارد یعنی کسی که غایت نهائی ، باو منسوب ومربوط می‌شود. چنانکه در امورانسانی آنکه ریاست بر اجتماع دارد اتباع خویش را بسوی مصلحت عام ارشاد می کند. لذا تحریك اراده بهر دو طریق بدست خدا است بخصوص به‌طریق ثانوی یعنی بواسطهٔ کشش درونی اراده .

پاسخ به ایراد اول : هـر شیٔ که بوسیلهٔ شیٔ دیگر به حرکت در آید وقتی مجبوراست که حرکتش برخلاف‌میل طبیعی‌آن باشد ولی‌اگرهر کس‌درحرکت کشش

طبیعی متحرك را رعایت کند دیگر اجباری نیست مثلاجسم سنگینی که موجدحرکت آنرا بسوی زمین متحرك ساخته باشد مجبور نیست . بهمین منوال خداوند چون اراده را بحرکت آورد آن حرکت قسری واجباری نیست بلکه حرکتی است موافق تمایل طبیعی اراده .

پاسخ به ایراد دوم : حرکت باختیار از درون متحرك شدن است یعنی بوسیله یك منشاء درونی اما منشاء درونی ممکن است معلول منشاء خارجی باشد. لذاازدرون بحرکت آمدن منافات با این ندارد که شیٔ بوسیلهٔ چیز دیگر بحرکت آید .

پاسخ به ایراد سوم : اگر اراده بوسیلهٔ دیگری آن چنان بحرکت آید که به هیچ نحوی از درون خود حرکت نداشته باشد دیگر عمل آن مستحق ثواب و عقاب نخواهد بود ولی چنانکه گفتیم چون بوسیلهٔ دیگری بحرکت آمدن منافی آن نیست که اراده از درون نیز بحرکت درآید لذا مانع تحقق حسن و قبح نخواهد بود .

مبحث پنجم
آیا خداوند مسبب اعمال هر فاعلی است ؟

ما به بحث پنجم چنین می‌پردازیم :

ایراد اول : بنظر می‌آید که خداوند مسبب عمل هیچ فاعلی نباشد زیراانتساب امور ناقصه به خداوند صحیح نیست پس اگر مسبب اعمال خدا باشد بایستی هرعملی را بنحو کفایت انجام دهد ولذاعمل فاعل مخلوق بالکل زائد خواهد بود .

ایراد دوم : عمل واحد در زمان واحد ممکن نیست ناشی از دومنشأ گرددهم چنان که حرکت واحد نمی‌تواند متعلق به دو متحرك باشد . لذا اگر اعمال مخلوق ناشی از عمل خداوند در مخلوق باشد دیگر نمی‌تواند در عین حال از مخلوق صادر گردد ولذا مخلوق را دیگر عملی نخواهد بود .

ایراد سوم : صانع هرچیز علت اعمال مصنوع است چه صانع است که به مصنوع صورت می‌بخشد تا بوسیلهٔ آن بتواند عمل کند . لذا اگر خداوند علت اعمال مصنوعات خود باشد از آن جهت است که بآنها قدرت عمل می‌دهد لیکن در مبدأ یعنی در وقتی که آنها را خلق میکند . لذا بنظر می‌آید که عمل خداوند در مخلوقات عامل از مبدأ خلق تجاوز نمی کند .

بخلاف آنچه گذشت : چنین مسطوراست (اشعیاء ۲۶ : ۱۲) : «خداوندا دست تو در هرچه ما می کنیم بکاراست. »

من پاسخ می‌دهم : بعضی‌ها چنین پنداشته‌اند که خداوند در هر فاعلی آنچنان بکار است که برای قدرتهای مخلوقه هیچ‌جای تأثیر نگذارده واوست که علت بی‌واسطه هرعملی است که انجام می‌شود . فی‌المثل بنظر این‌قوم آتش موجب حرارت نیست بلکه خداوند درآتش اعمال حرارت می کند . اما این نظر به دلایل زیر مردودست ، زیرا بنا باین نظر اولا نظم علت ومعلولی در بین‌مخلوقات ازمیان می‌رود واین خود مستلزم نقص قدرت خالق است . چه قدرت علت موجب اعطای قدرت فعاله به معلول است . ثانیاً همهٔ قدرتهای فعاله وموجود دراشیاء عبث خواهد بودزیرا اشیاءمخلوقه عمل خاص خود را ازدست می‌دهند وفی‌الواقع کلیه‌مخلوقات بوجهی بی‌مقصود و بی غرض می گردندزیرا منظور از هرشیٔ عمل خاص اوست ، و شیٔ اخس همواره بخاطر شیٔ اشرف است و بالنتیجه همانطور که هیولا بخاطر صورت است ، صورت نیز که فعل نخستین است بخاطر اثر وعمل آن است که فعل ثانوی است لذا عمل و اثر غایت مخلوق است و باید دریافت که خداوند دراشیاء چنان عمل می کند که عمل خاص آنها نیزحفظ می گردد.

برای تعیین این مطلب می گوئیم ازچهارعلت علت مادی عامل فعل نیست ـ آن فقط موضوع است که قبول اثر فعل می کند ـ عامل فعل علت غایی و فاعلی و صوریست که به ترتیب خاص خود بعمل می‌پردازند زیرا علت نخستین هرفعلی علت غائی است وآنست

که فاعل را بحرکت در می‌آورد . علت ثانی « فاعل » و علت آخری آن صورتی است که فاعل بفعل خویش می‌دهد ، هرچند فاعل طبق صورت خود نیز عمل می کند و این امر در مصنوعاتی که از طریق صنعتگری ساخته می‌شود خوب پیداست زیرا صنعتگر برا اثر غرض و غایت خاصی که همان شیٔ مصنوع است ــ مثلا صندوق یا تختخواب ــ بفعل در می‌آید و برای آن تبر خود را که بواسطهٔ تیزی خویش برنده است بکار می‌برد.

خلاصه خداوند در هر فاعلی برحسب این علل سه گانه عمل می کند . اول بعنوان غرض و غایت . زیرا هر فعلی همواره بخاطر خیری ، اعم از واقعی یا ظاهری ، بانجام می‌رسد و از آنجا که هیچ چیز نمی‌تواند خیر باشد اعم از واقعی یا ظاهری ، مگر بواسطه شباهت باشرف خیرات یعنی خدای تعالی پس لازم می‌آید که خداوند خود علت غایی هر عملی باشد . دیگر اینکه در هرجا که چندین فاعل بتوالی در طول هم قرار بگیرند همواره فاعل دوم باتکاء فاعل اول عمل می کند چه فاعل نخستین فاعل دوم را بحرکت در می‌آورد لذا همه فاعلها باتکاء خدا عمل می کنند و درحقیقت او علت فعل در هر فاعلی است. سوم آنکه باید توجه کنیم که خداوند تنها شیٔ را برای انجام فعل بحرکت می‌آورد یعنی موجب می‌شود که آنها درانجام فعل صورت و قدرت خود را بکار برند مثل آن کارگری که تیشه خود را برای قطع استعمال می کند ، درصورتیکه کارگر خود به تیشه صورت نداده است . بلکه به عوامل مخلوقه صورت اعطا می کند و آنها را در این باقی می‌دارد . بنابراین خداوند نه فقط با اعطای صورتی که اصل همهٔ افعال است علت فعل می‌شود ، چنانکه دربارهٔ قوهٔ مولد حرکت گفته می‌شود که آن علت حرکت در اشیاء سنگین و سبك است ، بلکه او حافظ صور و قدرت اشیاء است همچنانکه خورشید موجب ظهور الوان است از جهت آنکه معطی و حافظ نوریست که رنگها را ظاهر می‌سازد . باری از آنجا که صورت هر شیٔ در درون آن شیٔ است و هرچه شیٔ بعلت اولی تقرب جوید تحقق این امر بیشتر است و نیر از آنجا که خداوند در

همهٔ اشیاء علت وجود عام و منبسطی است که درمتن آنها قرار دارد لذا درهمه امور باطناً عمل می کند و بهمین دلیل‌است که در کتاب مقدس اعمال طبیعی بخدا نسبت‌داده می‌شودیعنی فقط اورا عامل درطبیعت می‌داند چنانکه در(کتاب ایوب ۱۱:۱۰)آمده است: «تواز گوشت و پوست برمن لباس پوشانیده‌ای و تومرا ازمشتی استخوان وریشه ترکیب کرده‌ای .»

پاسخ به ایراد اول : خداوند بعنوان علت اولی درهمه اشیاء بوجه کافی عمل می کند ولی این دال برآن نیست که عمل فاعل ثانوی زائد باشد .

پاسخ به ایراد دوم : هیچ فعلی نمی‌تواند ناشی از دوفاعل شود که در یکمرتبه وهم عرض یکدیگرند . لیکن هیچ چیز نمی‌تواند مانع‌ازصدور فعل واحد از دوفاعل گردد که یکی درمرتبهٔ اولی و دیگری درمرتبهٔ ثانی باشد .

پاسخ به ایراد سوم : خداوند نه تنها محدث صور اشیاء است بلکه مبقی آنها در وجود ومحرک آنها در انجام افعال و غایت افعال نیز می باشد چنانکه در بالا بیان گردید .

مبحث ششم
آیا خداوند می‌تواند اعمالی خارج ازنظم مقرردرطبیعت انجام دهد؟

ما به‌این بحث چنین می‌پردازیم :

ایراد اول : بنظر می‌آید که خداوند نمی‌تواند عملی خارج از نظم مقرر در طبیعت انجام دهد . چنانکه اگوستین قدیس می‌فرماید : « خدای تعالی که صانع و خالق طبایع است هرگز خلاف طبیعت عمل نمیکند » . لیکن آنچه خارج از نظم مقرر در طبیعت است مخالف طبیعت‌است لذاخداوند نمیتواند عملی خارج ازنظم‌مقرر درطبیعت انجام دهد .

ایراد دوم : همانطور که نظم عدالت ناشی از خداست همانطورهم نظم طبیعت ناشی ازوست . لیکن خداوند نمیتواند خارج از نظم‌عدالت عملی‌انجام دهد چه درآن صورت مرتکب ظلم‌میگردد ، لذا قادر نیست عملی خارج از نظم طبیعی انجام دهد .

ایراد سوم : خداوند خود مؤسس‌نظم مقرر در طبیعت است لذا اگر او بخواهد امری خارج از نظم مقرر در طبیعت‌انجام دهد لازم میآید که دستخوش تغییر باشد که جایز نیست .

بخلاف آنچه گذشت : اگوستین می گوید : «خداوند گهگاهی‌اموری برخلاف جریان معهود طبیعی میدهد . »

من پاسخ می‌دهم : چون هر علتی منشاء اصلی است لذا ازهررابطهٔ علت و معلولی همواره نظمی نتیجه می‌شود وچون علل متعدد شدند این‌نظم متعددمی‌شود وهم چنانکه هرعلتی تابع علت دیگراست هرنظمی‌نیزتابع نظم دیگرمی‌باشد ودرین تبعیت همواره علت مرتبه ادنی تابع علت مرتبه اعلی است. دراعمال انسانی‌نیزمی‌توان مثالی دراین‌باره یافت . نظم هرخاندان تابع پدرآن خاندان ومحتوی درنظم شهر است که آن نظم خود تابع‌فرمانروای‌آن شهراست و این نظم‌آخری تابع پادشاه است که همه کشوررا نظام میدهد .

حال اگربنظم امورازاین نظرتوجه کنیم که تابع‌علت اولی‌است خداوند نمی‌تواند امری برخلاف این نظم انجام دهد چه اگرچنین کرد برخلاف علم قبلی و اراده وخیرخود عملی انجام داده است. ولی اگر بنظم اشیاء ازاین نظربنگریم که آنها تابع علت ثانوی‌اند نه علت اولی درآن صورت خدا می‌تواند اعمالی خارج ازنظم مزبور انجام دهد زیرا اوتابع نظم علل‌ثانوی نیست بلکه بعکس‌آن نظم تابع اوست زیراصادر از او می‌باشد اما نه به‌اقتضای ضرورت ذاتی،بلکه به اختیار وارادهٔ خود اوچه اومی‌توانست نظم دیگری خلق وابداع کند . لذا خداوند می‌تواند اگربخواهد خارج از

این نظم مخلوقه خود عمل کند فی‌المثل اومیتواند،معلولات را بدون علل ثانوی آنها بوجودآوردیاایجاد معلولهای معینی کند که برآنها علل‌ثانوی بی‌تأثیرند واز اینجاست که اگوستین قدیس می گوید: «خداونداعمالی برخلاف جریان معهود درطبیعت‌انجام میدهد ولی اوبه هیچوجه بر خلاف ناموس‌اعلی‌عمل‌نمی کند چه اوبرخلاف خود عمل نمی کند .»

پاسخ به‌ایراد اول : در امورطبیعی امری خارج از نظم مقرر درطبیعت بدو طریق اتفاق می‌افتد یکی بوسیلهٔ فاعلی که میل اشیاء بدست اونیست چنانکه شخصی جسم سنگینی راقسراً بسوی بالابحرکت درمیآورد . دراینجا میل طبیعی جسم که روبه پایین است ، وابسته بفاعل نیست واین خلاف طبیعت خواهد بود . دیگر بواسطهٔ عمل فاعلی که میل طبیعی اشیاء وابسته بآن است واین خلاف‌طبیعت نیست چنانکه درجزر ومد آب روشن است که عمل‌آن مخالف طبیعت نیست گرچه خلاف حرکت طبیعی آبست که روبه پایین دارد زیرا این حرکت وابسته به تأثیر اجسام سماوی است که میل اجسام پست همواره بسته به‌آنهاست. چون نظم مقرر درطبیعت بوسیلهٔ خداباشیاء اعطاء شده لذا اگراوعملی خارج ازین نظم انجام دهد خلاف طبیعت نیست وازهمین روا گوستین میگوید: «هرچیز که ازاوسرزند طبیعی‌اشیاء بوده وهمهٔ حدود واندازه و نظم مقرردرطبیعت صادر از اوست .»

پاسخ به ایراد دوم : نظم عدالت منبعث وناشی ازنسبت واضافت باعلت اولی‌است که قاعده وملاك همه عدالتهاست ـ واز این جهت است که خداوند نمی‌تواند عملی‌بر خلاف چنین نظمی انجام دهد .

پاسخ به ایرادسوم : خداوند نظم خاصی دراشیاء مقرر کرده بنحوی که در عین حال هروقت خواست بتواند برخلاف علل خاص امری انجام دهد . پس اگر اوازین نظم خارج شود به هیچ وجه تغییری نمی کند.

مبحث هفتم

آیا هر چه خداوند خارج از نظم طبیعی انجام طبیعی انجام می‌دهد معجزه است؟

ما باین بحث چنین می‌پردازیم:

ایراد اول: بنظر می‌آید همهٔ آنچه خداوند خارج از نظم طبیعی انجام می‌دهد معجزه نیست. زیراخلق عالم اجسام وارواح ویابخشایش نفوس ناصالح وشریر بوسیلهٔ خداوندهمه‌خارج ازنظم‌طبیعی است‌چه امورمزبورهیچگاه ازطریق علت طبیعی محقق نمی‌شوند معهذا آنها را معجزه نمی‌خوانند لذا همهٔ‌آنچه خداوند خارج از نظم طبیعی انجام می‌دهد معجزه نیست.

ایراد دوم: معجزه امریست دشوار و بندرت واقع می‌شود وچنان خارج از توان واستعداد طبیعت و راء انتظارما است که موجب اعجاب و حیرت میشود. لیکن بعضی اموری که خارج ازنظم مقرر در طبیعت واقع میشوند صعب‌الحصول نیست،زیرا درمسایلی محقق میشوند که بسیارحقیرند چون بازیافتن بعض احجارقیمتی یاشفادادن بعضی امراض ونیز نادرالوقوع نیستند بلکه اغلب اتفاق می‌افتند چون‌مرضایی که در خیابانها میگذاشتند تا بواسطه سایهٔ پطرس حواری شفا یابند. (اعمال رسولان ۱۵:۵) و نه حتی فوق قدرت طبیعت هستند. - مثلا وقتی که مردمان بیمار راتب قطع میشود - و بالاخره وراء انتظارما نیستند زیرا ما همه انتظار روز رستاخیزرا داریم در حالی که خارج ازنظم مقرر درطبیعت است. لذا آنچه خارج ازنظم مقرر در طبیعت واقع می‌شود معجزه نیست.

ایرادسوم: لغت معجزه [miracle] مشتق از کلمه [admiration] یعنی اعجاب است. واعجاب نسبت‌باموری است که درنزد حواس آشکارند. اما گاهی

اموری که خارج از نظام طبیعی واقع می‌شود که درنزد حواس ما آشکار نیستند ،چنان که به حواریون بدون تعلیم ومطالعه علم اعطا شد . بنابرین نه هرچه از خارج از نظام طبیعی واقع شود معجزه است .

بخلاف آنچه گذشت : اگوستین می گوید : هرجا که خداوند عملی برخلاف نظم طبیعی که معلوم‌ومعهود ماست انجام دهد ماآنرا معجزه مینامیم .

من پاسخ می‌دهم : اصطلاح معجزه مشتق از کلمهٔ [admiration] یعنی اعجاب است واین حالت وقتی حاصل می‌شود که اثری‌آشکار باشد وعلتش پنهان مثلا مردی کسوف را می بیند وعلت آنرا نمی‌داند چنانکه فیلسوف (ارسطو) درمقدمهٔ کتاب ما بعدالطبیعه گفته‌است.ازاینرو امری ممکن است درنزد کسی معجب ودرنزددیگران هیچ چنین نباشد.چنانکه کسوف نزد مرد روستائی حیرت‌آور است ونزد ستاره شناس چنین نیست. باری امری معجزه نامیده می‌شود که پر ازشگفتی وبه عبارت دیگر علت آن کاملا مخفی باشد واین علت خداست . لذا اموری که خداوند خارج ازعلل معلوم در نزدما انجام می دهد معجزه نامیده می‌شود .

پاسخ به ایراد اول : هرچند خلق و اصلاح شریران فقط ازجانب خداونداست لیکن در اصطلاح صحیح معجزه برآنها اطلاق نمیشود زیرا آنها اموریند که بالطبع قابل صدور ازعلت دیگر نیستند لذاآنهارا نمی‌توان خارج ازنظم مقرردرطبیعت دانست چه اصلاتعلق به قدرت واستعداد طبیعت ندارند .

پاسخ به ایراد دوم : هر امرصعب‌الحصولی معجزه نامیده می‌شود بواسطهٔ تفوق آن‌بر قدرت‌طبیعت نه بواسطهٔ اهمیت وعظمت شیء که درآن این امرانجام‌یافته‌است. همچنین شیء را غیرعادی می‌نامیم ازآن جهت که خارج ازجریان طبیعی اشیاء واقع میشود نه بواسطهٔ آنکه کثیرالوقوع نیست . علاوه براین امری را که فوق قدرت طبیعت می‌دانیم فقط ازجهت ماده و جوهرعمل انجام یافته نیست بلکه بعلت روش و

نظمی است که برحسب آن انجام شده است . از این گذشته هرمعجزه در وراء انتظار طبیعی است ولی هیچگاه در وراء انتظاری که ازفیض ولطف الهی داریم نخواهد بودهمان انتظار وامیدی که از ایمان برمی‌خیزد وبموجب آن ما بروز حشرمعتقد می گردیم .

پاسخ به ایراد سوم : علم حواریون گرچه با لذات آشکار نبوده لیکن اثرش آشکار گردیده واز اینرو غریب وشگفت نموده شده است .

مبحث هشتم
آیا بعضی معجزات بزرگتر از معجزات دیگراند؟

ما به بحث هشتم چنین می‌پردازیم :

ایراد اول : بنظرمی‌آید که هیچ معجزه‌ای تفوق بر معجزه دیگر ندارد زیرا اگوستین می گوید : « در اعمالی که معجزه نامیده می‌شود قدر عمل فقط قدرت فاعل است وبس » واز آنجا که معجزات همه بقدرت خداوند انجام میشود بین آنها تفوقی نیست .

ایراد دوم : قدرت خداوند غیر متناهی است وهرامر غیر متناهی از متناهی بی حد واندازه برتراست لذادلیلی نیست که انسان‌درمقابل امری بیش ازامر دیگرمتعجب شود بنابراین هیچ معجزه‌ای برتر ازمعجزهٔ دیگر نیست .

بخلاف آنچه گذشت: خداوند مسیح در بحث از معجزات می‌فرماید : «اعمالی که من می کنم او نیز خواهد کرد اما آنچه من می کنم بزرگتر است از آنچه او خواهد کرد.»

من پاسخ می‌دهم : در وقت قیاس با قدرت الهی هیچ چیز معجزه نیست چه هر عملی هرچه باشد قابل قیاس با قدرت الهی نیست وبقول اشیاء نبی (فصل ۱۱ آیه ۱۵) «بنگرامت ها چون قطره‌ای ازدلوی ویا چون کوچکترین دانه‌ای ازمیزان‌اند .» بلی

درقیاس با قدرت طبیعی آنچه ازوی در گذرد معجزه نامیده می‌شود . بنابراین هرقدر قدرتی برقدرت طبیعی پیشی‌جوید معجزه حاصله از آن قدرت عظیمتر می‌شود . اما تفوق برقدرت طبیعی بسه وجه محقق می‌شود :

اول- برحسب ذات عمل ، چنانکه دوجسم مکان واحدی اشغال کنند یا آنکه خورشید بعقب بر گردد. ویا جسم انسان منور گردد وامثال آن . دراین مواردطبیعت مطلقاً قادربه‌انجام عملی نیست وچنین اعمالی عالیترین مرتبه معجزات است .

دوم - وقتی که عملی تفوق برقدرت طبیعت پیدا کند نه ازجهت ذات عمل بلکه ازجهت موضوع عمل نظیراحیاء اموال و اعطای قوه بینائی به کوران و امثال‌آن چه در این مراحل طبیعت می‌تواند حیات دهد اما نه بمرده و همچنین طبیعت می‌تواند روشنی به دیده بخشد امانه بکورچنین اعمالی درمرتبهٔ ثانی معجزات قراردارند .

سوم - امری ممکن است برقدرت طبیعی فقط ازجهت اندازه وترتیب‌تجاوز کند چنان که انسانی ناگهان وبدون معالجه وسیرمعمولهٔ طبیعی بنابرمشیت الهی ازتب شفا می‌یابد یا آنکه براثر قدرت الهی‌هوا ناگاه منقبض می‌شود و باران ببارد بدون علت طبیعی‌چنانکه دراثرادعیهٔ شموئیل والیاس واقع گردید.این‌چنین اعمال در پائین‌ترین مراحل معجزه قرار دارند . علاوه براینها هریك ازاقسام مذکور درفوق برحسب‌طرقی که برقدرت طبیعت تفوق می گیرند واجد درجات مختلفی‌اند. از آنچه گذشت جواب مدعیانی که ایراد خود را مبتنی برقدرت الهی کرده‌اند روشن می‌شود .

چگونه مخلوقی مخلوق دیگر را به حرکت می‌آورد.
درچهار مبحث

اکنون می‌پردازیم به بحث اینکه چگونه مخلوقی مخلوق‌دیگررا بحرکت در می‌آورد. این بحث درتحت سه عنوان خواهدآمد.

۱ـ چگونه فرشتگانی که روح صرف وموجود مجردند حرکت می کنند؟
۲ـ چگونه اجسام مادی حرکت می کنند؟
۳ـ چگونه آدمی که مرکب ازجسم وروح است حرکت می کند؟

نسبت به بحث اول سه امر زیر باید مورد توجه قرار گیرد.

۱ ـ چگونه فرشته‌ای بر فرشتهٔ دیگر تأثیر می کند؟
۲ ـ چگونه فرشته‌ای برجسم مادی تأثیر می کند؟
۳ ـ چگونه فرشته‌ای برآدمی اثر می کند؟

مسألهٔ روشنگری و کلام فرشتگان‌وتوجیه متقابل آنها اعم از فرشتگان عامل خیر یا فرشتگان عامل شروابسته‌باین بحث‌است. دربارهٔ روشنگری چهارنکتهٔزیرباید مورد دقت قرارگیرد:

۱ـ آیا فرشته‌ای عقل فرشتهٔ دیگر را با روشنگری بحرکت در می‌آورد؟
۲ـ آیا فرشته‌ای ارادهٔ فرشتهٔ دیگر را بحرکت در می‌آورد؟
۳ـ آیا فرشتهٔ طبقهٔ پایین روشنگر فرشتهٔ طبقهٔ بالا می‌شود؟
۴ـ آیا فرشتهٔ طبقهٔ بالا می‌تواند با روشنگری خود آنچه‌را می‌داند به فرشتهٔ طبقهٔ پایین رساند؟

مبحث اول
آیا فرشته‌ای روشنگر فرشتهٔ دیگر می‌شود ؟

ما به بحث اول چنین می‌پردازیم :

ایراد اول : بنظرمی‌آید که فرشته‌ای نمی‌تواند روشنگر فرشتهٔ دیگر شودزیرا فرشتگان بالفعل واجد آن سعادت ابدی‌اند که موردانتظار نهائی ماست . لیکن‌آدمی را قدرت‌آن‌نیست که درآن‌هنگام روشنگر دیگری شود،چه بموجب (ارمیا ۳۱:۳۴): « ایشان نمی‌توانند بهم چیزی بیاموزند نه مردی به همسایه خود می‌تواند تعلیم دهد نه برادری به برادرخود . » بنابراین فرشته‌ای نمی تواند روشنگر فرشتهٔ دیگر شود .

ایراددوم : نور فرشتگان سه گونه است . نور طبیعت ونور فیض و لطف ونور جلال لیکن فرشته بانور طبیعت از جانب خالق روشن میگردد و بانور لطف بوسیله آمرزشگر و بانور جلال بوسیلهٔ معطی سعادت . که همهٔ این انوار از خدا است . لذا فرشته‌ای نمی‌تواند روشنگر فرشته دیگرشود .

ایراد سوم : نور صورتی است در ذهن لیکن نفس ناطقه چنانکه اگوستین می گوید :«بدون‌آنکه مخلوقی واسطه واقع شود فقط بوسیلهٔ خداوند صاحب صورت می‌شود ، بنابراین فرشته‌ای نمی‌تواند روشنگرفرشتهٔ دیگر شود.»

بخلاف آنچه گذشت : دیونیزیوس می گوید : « فرشتگان مرتبهٔ ثانی بوسیلهٔ فرشتگان مرتبهٔ اولی طاهروروشن و کامل می‌شوند » .

من پاسخ می‌دهم : هر فرشته‌ای روشنگر فرشتهٔ‌دیگر است و برای تبیین‌این مطلب باید بگوئیم : نور عقلانی‌جلوهٔ حقیقت است زیرا بموجب‌نص (افسسیان ۵:۱۳) آنچه متجلی می‌شود نور است . لذا روشنگری چیزی جز افاضهٔ حقایق مکشوفه

نیست چنانکه پولوس حواری (افسسیان ۳ : ۸) می گوید : « بنزد من کمترین قدیسان رااین فیض‌عطا شده است . . . تابتوانندیگران را روشن کنند یعنی‌دیگران را واقف به رموزی‌نمایند که ازروز ازل درخدا مکتوم ومنطوی است.»

بنا براین هرفرشته با ظاهر ساختن وجلوه‌دادن حقایق مکشوفه برخود می‌تواند روشنگر فرشتهٔ دیگر شود . ازین رو دیونیزیوس می گوید : «حکمای الهی بوضوح باز می‌نمایند که علم‌الهی از طریق عقول عالیه به موجودات سماوی آموخته میشود.»

ازآنجا که در هر اندیشه وعلمی چنانکه دیدیم دوچیز قراردارد یکی قدرت عاقله و دیگری مثال شیء معقول .

پس هر فرشته می‌تواند باین هردو وجه علم مکشوف برخود را به‌فرشتهٔ دیگر آشکار سازد . اول از طریق‌تقویت نیروی عاقلهٔ فرشته‌پایین‌تر، چه همانطور که نیروی مادی جسم ناقص از طریق «تقرب» باجسم‌کامل‌تر تقویت می‌شود مثلا جسم گرم براثر تقرب با جسم گرمتر گرمتر می‌شود همانطور قدرت عاقلهٔ فرشتهٔ مرتبهٔ پایین با «توجه» فرشتهٔ مرتبهٔ بالا تقویت می‌شود زیرا در اموری روحانی «توجه» موجود عالی بدانی مطابق «تقرب» در امور جسمانی است. دوم هر فرشته مرتبهٔ بالاحقایق مکشوفهٔ برخود را بصورت نقوش وتماثیل امور معقوله بر فرشتهٔ مرتبهٔ پایین آشکار می‌سازد چه فرشتهٔ مرتبهٔ عالی همواره تعقل حقایق بنحو کلی می کند وبرای چنین تعقلی ذهن فرشتگان مرتبهٔ پایین بحد کافی قوی و آماده نیست زیرا طبیعی این فرشتگان آنست که حقایق را بصورت خاص جزئی ادراك کنند . بنا براین فرشتگان مرتبهٔ اعلی حقایق معقولهٔ کلی خود را بوجه جزئی در می‌آورند تا آنکه قابل ادراك فرشتگان مرتبهٔ پایین شود و آنها بتوانند واقف باین حقایق گردند. دربین انسانها نیز معلم برای‌آنکه خود را منطبق با دیگران کند بهمین شکل مطالب و معلومات کلی خود را بنکات جزیی چند تقسیم می کند و می‌آموزد . و این مطلب را دیونیزیوس چنین بیان کرده

است: «هرجوهر عاقلی همواره با نیروی خاص خود معلومات متحد الشکلی که نزد او بوسیلهٔ یکی از فرشتگان مقرب امانت گذارده شده‌است تقسیم و ترکیب می کند تا بر اثر تشبه به فرشتگان مرتبهٔ بالا به‌مقام برتر رهبری شود.»

پاسخ به ایراد اول: فرشتگان اعم از فرشتگان مرتبهٔ بالا و پایین ذات حق را بی‌واسطه مشاهده می کنند و از این حیث احدی از آنها معلم دیگری نیست ویکی از انبیای بنی‌اسرائیل نیز توجه‌باین‌حقیقت‌دارد وقتی که می گوید: «ایشان به‌یکدیگر چیزی نمی‌آموزند حتی دوبرادر بهم یعنی برادری به برادر دیگرنمی‌تواند علم‌آموزد و بگوید بشناس مولی را، زیرا همه از کوچك تا بزرگ مرا می‌شناسند.» باری مثل اعمال الهی — که هم درذات علل خودقرار دارند وهم‌درذات حق — معلوم خداوندند زیرا خداوند خود را می‌شناسد اما دیگران که خدا رامشاهده می کنند هرچه باین مثل بیشترعلم پیدا کنند خداوند رابهترخواهند دید لذافرشتگان مرتبهٔ اعلی بیشتراز فرشتگان مرتبه ادنی بمثل‌اعمال الهی واقفند وبدین جهت فرشتهٔ مرتبهٔ اولی روشنگر فرشتهٔ مرتبهٔ ثانی می‌شود ونظردیونیزیوس که می گفت: فرشتگان بوسیلهٔ‌مثل‌موجودات واقعی روشن می‌شوند متوجه باین قسمت بود.

پاسخ به ایراد دوم: هیچ فرشته‌ای فرشتهٔ دیگر را با اعطای نورطبیعت وفیض و جلال روشن نمی‌کند بلکه با تقویت نور طبیعی و متجلی کردن حقایق مربوط به حالت طبیعی و فیض و جلال که قبلا گذشت - به‌تنویر او می‌پردازد.

پاسخ به ایراد سوم: نفس ناطقه بدست خداوند بی واسطه صاحب صورت می‌شود اعم از آنکه بعنوان نقش و شبیه مثال اعلی باشد از این جهت که شبیه بخدا ساخته شده یا مانند موضوع‌و محلی‌بوسیلهٔ صورت مکمل نهائی‌باشد زیرا عقل مخلوق همواره بدون صورت است وجز بستگی به حقیقت اولی به‌چیز دیگر وابسته نیست در حالی که روشنگریهای ناشی از انسان یا فرشته فقط چون میل و کششی بسوی این

صورتهایی هستند .

مبحث دوم
آیا فرشته‌ای ارادهٔ فرشتهٔ دیگر را بحرکت در می‌آورد ؟

ما به بحث دوم چنین می‌پردازیم :

ایراد اول : بنظر می‌آید هر فرشته‌ای می‌تواند ارادهٔ فرشتهٔ دیگر را تحریك کند چه بنا بر قول دیونیزیوس ــ که درفوق گذشت ــ همچنانکه هرفرشته‌ای روشنگر فرشتهٔ دیگر است طاهر کننده وکامل کنندهٔ او نیز می‌باشد .

اما طاهر کردن وکامل کردن از آن اراده است زیرا اولی بنظر می‌آید که بستگی به داغ گناه دارد که مربوط به اراده است وکامل شدن یعنی بغایت رسیدن که متعلق اراده می‌باشد بنا براین هرفرشته‌ای می‌تواند ارادهٔ فرشتهٔ دیگر را تحریك نماید .

ایراد دوم : چنانکه دیونیزیوس می گوید : اسماء ملایك و فرشتگان دال بر خواص آنهاست . مثلا سرافیون را بدان جهت سرافیون می‌نامند که همواره در حال اشتعال و فروزندگی اندواین فروزندگی و اشتعال آنها براثر عشقی است که تعلق به اراده دارد بنا براین هرفرشته‌ای می‌تواند ارادهٔ فرشتهٔ دیگر را به‌حرکت درآورد .

ایراد سوم : فیلسوف (ارسطو) می گوید میل قوی تر محرك میل ضعیف تر است . اما از آنجا که عقل ملك اعلی برتراز عقل فرشتهٔ ادنی است اراده ملك اعلی نیز بالاتر از ارادهٔ فرشتهٔ ادنی میباشد . لذا هرفرشته‌ای میتواند ارادهٔ فرشتهٔ دیگر را تغییر دهد .

بخلاف آنچه گذشت : می گوییم تغییراراده بدست آن کسی است که اصلاح نفوس دردست اوست چه صلاح جزصحت واستقامت اراده چیزدیگر نیست وازآنجا که اصلاح بدست خداوند است و بس لذا هیچ فرشته‌ای نمیتواند رأی فرشتهٔ دیگررا تغییردهد.

من پاسخ می‌دهم : چنانکه در فوق گذشت ــ اراده بدو وجه تغییر میابد ـ یکی برحسب متعلق و دیگر برحسب قدرت . اما از نقطه نظر متعلق هم خیری که متعلق اراده است آنرا تحریك می کند چنانکه هر چیز مشهی محرك اشتهاست و هم آن کسی که متعلق اراده راارائه‌میدهد یعنی‌خیریت آنرااثبات می کند . لیکن‌چنانکه گفتیم خیرات معمولی اراده را تاحدی بسوی خود منعطف می کنند ، وچیزی اراده را بطور کافی بحرکت در نمی‌آورد جز خیر مطلق واوخداست ـ و این خیرراظاهر می‌سازد تانفوس مبارکه آنرا به بینند ، چنانکه موسی از خدا خواست : « بارخدایا جلال‌خود را بمن بنما» اوجواب‌داد : « من‌خیر ورحمت خود را بتو می‌نمایم .» (سفر خروج ۳۳ : ۱۸ و ۱۹) . لذاهیچ فرشته‌ای نمی‌تواند محرك کافی ارادهٔ فرشته‌دیگر شود اعم ازآنکه متعلق اراده واقع شود یاارائه دهنده‌آن باشد . لیکن می‌تواند اراده را بوسیلهٔ ارائه امری مطلوب وخیری مخلوق که مندرج درتحت خیرالهی است منعطف سازد وباین نحومی‌تواند ارادهٔ راازراه ترغیب معطوف‌بعشق خدا یامخلوقی ازمخلوقات کند. امااز‌لحاظ قدرت : اراده بطورکلی قادر به‌حرکت نیست مگر ازجانب خداوند متعال زیرا عمل اراده‌تمایلی است ازجانب اراده کننده (مرید) بسوی شیء اراده شده (مراد)وفقط کسی‌می‌تواند‌این تمایل راتغییردهد که قدرت‌اراده رابمخلوق عطا فرموده است،چنانکه‌تغییرتمایل طبیعی بدست‌همان عاملی است که می‌تواند قدرتی‌را که تمایل طبیعی‌تابع‌آن‌است‌اعطا کند. باری‌قدرت‌اراده‌را‌خداوند‌بمخلوق‌داده زیرااوست که‌موجد ذات‌متفکراست. لذاهیچ فرشته‌ای نمی‌تواند موجب حرکت‌ارادهٔ فرشتهٔ دیگرشود.

پاسخ به ایراد اول : ظاهر کردن و کامل ساختن در حقیقت نوعی روشنگریست و از آنجاکه خداوند با تغییر عقول و اراده‌ها روشنگر آنها می‌شود با رفع نقص از عقول و اراده‌ها وتکمیل یعنی بغایت رساندن آنها ظاهر کننده‌وکامل کنندهٔ آن‌هامی‌گردد ولیکن آن روشنگری که عامل آن فرشته باشد مربوط به‌عقل است ـ چنانکه

قبلا گذشت ـ لذا فرشته را باید زدایندهٔ جهل ازعقل وکامل کنندهٔ یعنی رسانندهٔ آن بغایت نهائی‌دانست که این غایت همان حقیقت معلوم‌است. از اینجاست که دیونیزیوس می‌گوید : «در طبقات ملأ اعلی تعدیل ذوات ادنی نوعی روشنگری امور مجهوله است که موجب وصول بعلم‌کاملتر می‌شود. چنانکه می‌توان گفت رؤیت و ابصار مادی با ازالهٔ تاریکی «پاك» و با انتشار نور «روشن» و با ادراك اشیاء صاحب لون « کامل » می‌شود .»

پاسخ به ایراد دوم : هر فرشته‌ای از طریق ترغیب و تشویق‌می‌تواند موجدعشق الهی در دیگری شود .

پاسخ به ایراد سوم : فیلسوف (ارسطو) از شهوات محسوس پست بحث می کند که همواره بوسیلهٔ اشتهاء عقلی که عالی است تحریك می‌شود زیرا متعلق بهمان طبیعت نفس است و اشتهاء پست قدرتی است در عضوی جسمانی. لیکن درموردفرشتگان این امر صادق‌نیست .

مبحث سوم

آیا فرشتهٔ مرتبهٔ پایین‌می‌تواند روشنگر فرشتهٔ بالا شود ؟

ما به بحث سوم چنین می‌پردازیم :

ایراد اول : بنظر می‌آید که فرشتهٔ مرتبهٔ پایین می‌تواند فرشتهٔ مرتبهٔ بالا را روشن کند چه سلسلهٔ مراتب کلیسائی نمودار و مأخوذ از مراتب ملأ اعلی است و بر اثر همین است که « بیت‌المقدس آسمانی » «مادرما» نامیده می‌شود (رسالهٔ غلاطیان ۴:۲۶). اما درکلیسا حتی افاضل‌ممکن‌است‌بوسیلهٔ مفضولان‌روشن شوند و مطلب‌آموزند چنانکه حواری (قرنتیان اول ۱۴ : ۳۱) می گوید : «هریك ازشما می‌توانید نبوت کنید تا همگی بیاموزید و همگی اندرز گیرید .» بنابراین در مراتب ملأ اعلی نیز

بهمان وجه فرشتهٔ مرتبهٔ بالا ممکن است بوسیلهٔ فرشتهٔ مرتبهٔ پایین شود.

ایراد دوم : همانطور که نظم عناصر مادی بستگی به ارادهٔ الهی دارد همانطور نیز نظام عناصر روحی بستگی به ارادهٔ الهی دارد . قبلا دانستیم که خداوند درپاره‌ای از اوقات خارج ازنظم جواهر مادی اعمالی انجام می‌دهد لذا پاره‌ای اوقات خارج از نظم جواهرروحی نیزاعمالی انجام خواهد داد که یکی ازآن موارد روشنگری فرشتهٔ مرتبهٔ ادنی جز از طریق فرشته مرتبهٔ اعلی آنهاست. لذا باین طریق فرشتگان مرتبهٔ ادنی که خداوند آنها را روشن می کند می‌توانند روشنگرفرشتهٔ مرتبه اعلی شوند.

ایراد سوم : هر فرشته‌ای می‌تواند با «توجه» به‌فرشتهٔ دیگر روشنگر اوشود - چنانکه قبلا گذشت - اما از آنجا که «توجه» به فرشتهٔ دیگر اختیاری است لذافرشتهٔ در اعلی مرتبه می‌تواند از سایر فرشتگان در گذرد و به‌پست‌ترین آنها توجه کند لذا می‌تواند بی‌واسطه روشنگراو گردد واین دیگری می‌تواند فرشتهٔ مرتبهٔ‌اعلی را روشن گرداند.

بخلاف آنچه گذشت : دیونیزیوس می گوید : « این قانون لایتغیر الهی است که اشیاء مراتب پایین بوسیلهٔ بالاترها بسوی خدا هدایت شوند.»

من پاسخ می‌دهم : فرشتگان مرتبهٔ ادنی هیچگاه روشنگر فرشتگان مرتبهٔ اعلی نمی‌شوند بلکه فرشتگان مرتبهٔ اعلی آنها را روشن می کنند. دلیل بر این‌مدعی- چنانکه قبلا گذشت-آنست: همانطور که یك علت تحت علت دیگر قرارداردیك نظم‌نیز تحت‌نظم‌دیگرمی باشد وازآنجا که هرعلت مطیع‌علت دیگراست. هرنظم نیزمطیع نظم دیگراست. لذااگردرپاره‌ای از اوقات امری خارج از حکم علت مرتبهٔ‌پایین‌تحقق‌یابد تامطابق‌حکم‌علت مرتبهٔ بالاباشد ناسازگاری دربین نخواهدآمد چنانکه درمورداعمال انسانی‌فرمان‌حاکم‌رابخاطراطاعت ازحکم سلطان مهمل می گذارند واز همین‌رو است که خداوندگاهی بصورت معجزه اعمالی خارج از نظم اجسام طبیعی انجام می‌دهد تا

مردمان مطیع علم و دانش او شوند . لیکن مهمل گذاردن احکام نظم متعلق به جواهر روحانی به هیچ روی ارتباطی با اهمال نظم موجود بین خدا و انسان ندارد زیرا اعمال فرشتگان چون اعمال اجسام محسوس برما معلوم است . لذا آن نظمی که تعلق بجواهر روحانی دارد هیچگاه از طرف خدا مهمل گذاشته نمی‌شود بالنتیجه همیشه فرشتگان مرتبه ادنی بوسیلهٔ فرشتگان مرتبهٔ اعلی بحرکت درمی‌آیند نه بالعکس .

پاسخ به ایراد اول : بلی طبقات کلیسا تا حدی تقلید از طبقات ملأ اعلی است اما نه آنکه عین آن باشد چه درطبقات ملأ اعلی کمال نظم برحسب میزان تقرب بذات حق است و آنان که بحق نزدیکتر ازحیث مرتبه برترند واز جهت بینش روشنتر لذا برترین فرشتگان هیچگاه بوسیلهٔ پست‌ترین آنها روشن نمی‌شوند . اما در طبقات کلیسا گاهی اوقات قضیه آنان که از حیث تقدس به خداوند نزدیکترند از حیث درجه پست‌تر و ازحیث علم غیر مشهورترند و اگر بعضی از آنها در علمی برجسته باشند در علم دیگر ضعیف‌ترند لذا با توجه باین مراتب برترها ممکن است از پایین‌ترها علم آموزند .

پاسخ به ایراد دوم : چنانکه در فوق بیان شد به هیچ وجه شباهتی بین آنچه خداوند در خارج از نظم اجسام طبیعی انجام می‌دهد با آنچه در خارج از نظم‌ارواح می‌نماید وجودندارد دلیل‌مدعی به‌هیچ وجه در این مورد قابل قبول نیست.

پاسخ به ایراد سوم : هر فرشته به فرشتهٔ دیگر از روی اراده توجه می کند تا اورا روشن نماید. اما ارادهٔ فرشته همواره بموجب قانون‌الهی که موجدنظم بین‌آنها است تنظیم می‌شود .

مبحث چهارم

آیا فرشتهٔ مرتبه اعلی آنچه را که می‌داند تماماً در روشنگری به فرشتهٔ مرتبهٔ ادنی می‌سپارد ؟

ما به بحث چهارم چنین می‌پردازیم :

ایراد اول : بنظر می‌آید که فرشتهٔ مرتبهٔ اعلی همهٔ آنچه را که می‌داند در روشنگری به‌فرشتهٔ مرتبهٔ‌ادنی نمی‌سپارد چه دیونیزیوس می گوید : «فرشتهٔ مرتبهٔ اعلی واجد علم‌کلی است و فرشتهٔ مرتبهٔ ادنی را با علم جزئی سروکاراست . » چون در تحت علم‌کلی امور معلوم بیش ازعلم جزیی است لذا همه آنچه بر فرشتهٔ مرتبهٔ اعلی معلوم است بوسیلهٔ روشنگری برفرشتهٔ مرتبهٔ ادنی معلوم نمی گردد .

ایراد دوم : هم‌او باز می گوید که فرشته‌های مرتبهٔ‌اعلی از قدیم به رمزحلول خدائی واقف بوده‌اند ولی فرشتگان مرتبهٔ ادنی براین امرعلم نداشته‌اند تاآنکه‌بانجام رسید ولذا می‌بینیم، که وقتی یکی از فرشتگان از روی جهل می‌پرسد : این سلطان ذوالجلال کیست ؟ بنا بر تفسیر دیونیزیوس دیگری که می‌داند می گوید : اوست رب‌الجنود که سلطان ذوالجلال است . لیکن اگر فرشتگان مرتبهٔ اعلی همهٔ آنچه را که می‌دانسته‌اند از طریق روشنگری به فرشتگان مرتبهٔ ادنی انتقال می‌دادند آنان چنین پرسشی نمی کردند .

ایراد سوم : اگر فرشتگان مرتبهٔ‌اعلی باروشنگری آنچه می‌دانند به‌فرشتگان مرتبهٔ ادنی انتقال دهند دیگرچیزی ازآن فرشتگان مرتبهٔ اعلی برای فرشتگان مرتبهٔ ادنی مجهول نمی‌ماند وبالنتیجه دیگر چیزی نمی‌ماند که مرتبهٔ بالا به‌فرشتگان‌مرتبهٔ ادنی بیاموزند و این محل ایراد است . لذا فرشتگان مرتبهٔ اعلی فرشتگان‌مرتبهٔ ادنی را در هرچیز روشن می کنند .

بخلاف آنچه گذشت : گریگوری می گوید: « گرچه در ملأ اعلی عطایای عالی بسیار است اما هیچ چیزی بالانفراد نیست » دیونیزیوس می گوید : هر ذات علوی عطیه که ازذات بالاترا خذ کرده به‌جوهر پایین‌ترمنتقل می‌سازد .

من پاسخ می‌دهم : هر مخلوقی سهیم درخیرالهی است تا خیری‌را که واجداست انتشار دهد از خواص ذاتی خیرآنست که همواره به دیگران منتقل و آنها را برخوردار سازد . لذا عوامل جسمانی نیز حتی‌المقدور مثال خود را به دیگران می‌بخشند و نیز هرقدر فاعلی از خیر الهی بیشتر سهم برد بیشتر سعی می کند که کمالات خود راتا حد امکان بدیگران انتقال دهد و ازین‌رو پطرس مقدس بکسانی که بر اثر فیض شریك در خیرالهی شده‌اند نصیحت می کند و می گوید : چون کسی فیض پذیرفت بایدآنرا به دیگران دهد و مباشر الطاف چند جانبه‌الهی گردد. (رسالهٔ اول پطرس ۱۵ : ۱۰) بطریق اولی آن فرشتگانی که از شرکت تام در خیرالهی برخوردارند یعنی فرشتگان مقدس همواره سعی در انتقال آن خیرات به فرشته‌های مرتبهٔ ادنی می کنند .

معهذا این عطایا بهمان قدر و عظمت که به فرشتگان مرتبه اعلی می‌رسد به فرشتگان مرتبهٔ ادنی انتقال نمی‌یابد و بالنتیجه فرشتگان مرتبهٔ اعلی در مراحل بالا باقی می‌مانند و واجد علم کامل‌تری می‌باشند مانند استادان که همواره مطالبی را که درس می‌دهند بهتر ازشاگردان خود می‌فهمند.

پاسخ به ایراد اول : بینش فرشته مرتبه اعلی را نظر به‌وضع و حالت برترفهم‌او اصطلاحاً کلی‌تر می گویند.

پاسخ به ایراد دوم : از کلمات « استاد دیونیزیوس » نباید چنین استنباط کرد که فرشتگان مرتبهٔ ادنی کاملا جاهل برمز حلول بوده‌اند لیکن علم آنها برمز حلول باندازه فرشتگان مرتبهٔ اعلی نبوده و در این مرحله کم کم پیش رفته‌اند تاآنکه رمزکاملا تحقق یافت و علم‌آنها کامل گردید .

پاسخ به ایراد سوم : تا روز جزا اموری چند بوسیله خداوند برای فرشتگان مرتبهٔ اعلی در باب جریان جهان بخصوص رستگاری برگزیدگان او همواره کشف می‌شود . لذا پیوسته برای فرشتگان مرتبهٔ بالاموری وجود دارد که فرشتگان مرتبهٔ پایین را بآن آگاه سازند .

باروخ اسپینوزا

مبانی زندگی اخلاقی

باروخ اسپینوزا

Baruch Spinoza

(۱۶۷۷-۱۶۳۲)

باروخ اسپینوزا در آمستردام ازوالدینی یهودی زادکه برای رهائی از انکیزیسیون (تفتیش عقاید) ازاسپانیا گریخته بودند. وی درعلم اعجوبه اما در رفتارملایمترین مردمان بود؛ درهمان ایام تحصیل با تعالیم متعارف کنیسه به مخالفت برخاست ومورد تکفیر قرار گرفت. پس ازفراغ از تحصیل، تاپایان عمر جداً به مطالعات فلسفی پرداخت وبرای تأمین معاش شغل تراشیدن بلور را برای عینك ودوربین و ذره‌بین اختیارکرد. اولین اثرمهمش که «اخلاق» نام داشت، پس ازمرگش چاپ شد واثر دیگرش تحت عنوان «رسالهٔ الهیات وسیاسیات»، بطور گمنام‌منتشر گردید. اسپینوزا فیلسوفی است واقع‌بین ومعتقدبه اعتلا روح‌عاشق شیفتهٔ خدا، جبری‌مذهب، مبلغ همبستگی جهانی، وطرفدار آزادی فکر. این فیلسوف، فلسفه و دین را از قلب و عقل انسان گرفته است.

مبانی زندگی اخلاقی

باروخ اسپینوزا

مقدمه

من علل ناتوانی و بی ثباتی طبع انسان را، ونیز اینکه چرا مردم ازاحکام خرد پیروی نمی کنند، مختصراً توضیح داده‌ام . اکنون باید بازنمایم که آنچه خرد برما فرض می کند چیست،چه عواطفی باقوانین عقل انسان‌موافق و برخلاف چه عواطفی با این قوانین مخالفند . اما قبل ازشروع به اثبات این امور برطبق روش کامل خویش می‌خواهم دراینجا احکام عقل را به اختصارذکر کنم ،تا آنچه را من خود دربارهٔ آنها می‌اندیشم سایرین نیز به‌آسانی بفهمند .

چون عقل‌خواستارچیزی که مخالف طبیعت باشد نیست ، بنابراین اقتضامیکند که هر کس خودرادوست بدارد، ودرپی نفع خود– یعنی نفع‌حقیقی‌خودباشد–میل‌خود

را برچیزی گمارد که واقعاً انسان را به کمال بیشتری می‌رساند، ومطلقاً تا آنجا که در قدرت دارد درحفظ خود بکوشد . همانگونه که بزرگ بودن کل ازجزء خودضرورتاً محقق است ، در درستی این امر نیزشك نیست . ونیزچون فضیلت چیزی جزعمل بروفق قوانین طبع خود ما نیست، وچون هیچکس درحفظ وجود خود نمی کوشد مگر به موجب قوانین طبع خودش،لازم میآید که : اولا اساس فضیلت همانا کوشش برای‌حفظ وجود است ، وسعادت عبارت از آن است که انسان بتواند وجود خود را حفظ کند . ثانیاً لازم می‌آید که فضیلت را بخاطرخودآن خواست ، و برای ما هیچ چیزوالاتر یا سودمند ترازفضیلت‌نیست،وبهمین جهت فضیلت راباید مطلوب داشت . ثالثاً لازم‌می‌آید که کسانی که خود کشی می کنند عقلاً ضعیفند وبکلی مقهورعلل خارجی شده‌اند که مخالف طبعشان بوده است .

ونیزبرای بقاء خویش ، ما هرگزنمی‌توانیم خود را ازقید احتیاج به چیزهائی که خارج ازوجود ماست فارغ سازیم ، و هرگزنمی‌توانیم چنان زندگی کنیم که با اشیاء خارجی سروکارنداشته باشیم . درحقیقت تا آنجا که مربوط به‌ذهن است، اگر ذهن‌ماتنها بخود مشغول می‌بود وبه چیزی جزخودش پی‌نمی‌برد، عقل ماناقص می‌ماند . بنابراین بسیاری ازاشیاء که درخارج ازوجود ما قراردارند، برای ما سودمندند وباید مطلوب ما باشند . درمیان این چیزها،آنچه کاملا با طبع ما سازگاراست، از همه والاتر است . فی‌المثل اگر دونفر که طبعشان کاملا همانند است بیکدیگر پیوندند ، وجود واحدی می‌سازند که نیرویش دو برابر نیروی هریك ازآنهاست . علیهذا برای انسان هیچ موجودی‌بهتراز انسان نیست . پس می گویم: مردم‌برای حفظ وجود خویش چیزی برتر از این نتوانند خواست که همه در هرنکته موافق باشند ، بدانگونه که گوئی ارواح واجسامشان بدل‌به یك روح وجسم‌شده است ؛ وهمه باید تا سرحدامکان متفقاً دربقاء خود بکوشند ، وهمه با هم درطلب خیرعموم باشند . ازاین مقدمه چنین

برمی‌آید که مردمی که تحت حاکمیت عقل قراردارند - یعنی مردمی که به رهبری خرد نفع‌خود را می‌جویند- چیزی برای خود نمی‌خواهند که برای دیگران نخواسته باشند، واز این رومنصف ، مؤمن وشریفند .

اینها فرائض عقلند که من خواستم پیش ازشروع به اثبات آنها بروش‌کاملتری، به اختصارذکر کنم تا درصورت امکان بتوانم توجه کسانی را جلب کنم که‌معتقدند این اصل - یعنی الزام‌هر کس به جستجوی نفع خویش-اساس رذیلت است نه فضیلت و تقوی .

حقیقت فضیلت

۱ - هر کس به اقتضای قوانین طبع خویش بالضروره خواستار چیزی‌است که آنرا نیك می‌پندارد وازآن چه بد می‌داند پرهیز می کند .

هرچه شخص درجستجوی نفع خود کوشاتر و در این‌کار تواناتر باشد ، یعنی بهتر بتواند وجود خودرا حفظ کند، بیشتر حائز فضیلت است؛ از طرف دیگر هر کس نفع خود رامهمل گذارد، یعنی در حفظ وجود خویش‌غفلت‌ورزد ناتوانست.

بنا براین هیچکس تا مغلوب علل خارجی و عوامل مخالف طبع خویش نشده باشد، درجستجوی نفع یاحفظ وجود خود تکاهل نمی‌ورزد. بدین معنی که هیچکس به اقتضای طبع خویش ازغذاخوردن اعراض نمی کند ، یا خود را نمی کشد؛ جز آن که مجبور عوامل خارجی باشد. این اجبار ممکن است به طرق متعدد صورت گیرد. مثلا شخصی ممکن است شمشیری بدست داشته باشد و شخص دیگری دست او را بگیرد، شمشیر را بزور به‌جانب سینهٔ او بگرداند و مجبورش سازد که آنرا در قلب خود فرو کند. یاستمگری مردی را ناگزیرسازد که رگهای خود را باز کند ، وبرای اجتناب

از شراکثر شر اقل‌را اختیار کند ، همچنانکه سنك[1] فرمان نرون را گردن نهاد . علل خارجی و نهانی نیز ممکن است متخیلهٔ انسان‌را چنان متمایل سازد و جسم‌اورا چنان تحت تأثیر قراردهد که طبعی مخالف طبع پیشینش بخود گیرد ـ که حتی‌صورت آن هم در ذهن نتواند متصور شود . اما با اندك تأملی می‌توان دریافت که غیر ممکن است کسی به مقتضای احتیاج طبیعتش در ادامهٔ زند گی نکوشد ، یا بخواهد بصورت دیگری تبدیل شود ، همانگونه که غیر ممکن است ازهیچ‌چیزی بوجودآید.

سعی درحفظ نفس ، نفس ماهیت هرشیئی است . بنابراین اگر فضیلتی رابتوان سابق و مقدم برحفظ نفس تصور کرد ، تصور ذات شیئ مقدم بر خود آن خواهد بود، که بالبداهه باطل است .

کوشش در حفظ وجود نخستین و تنها اساس فضیلت است . هیچ‌اصل دیگری را نمی‌توان مقدم براین اصل پنداشت و بدون آن تصور هیچ فضیلتی ممکن نیست .

هیچکس بخاطرغایت دیگری درحفظ وجود خودنمی کوشد ؛ زیرا اگر کسی برای حفظ وجود بخاطر هرغایت دیگری بکوشدآن غایت‌نخستین‌اساس‌فضیلت خواهد شد، چنانکه بدیهی است و این خود باطل است .

هیچکس نمی‌تواند طالب سعادت و عمل نیك و زند گی خوب باشد مگر آنکه در عین حال بودن وعمل کردن و زیستن را بخواهد ، یا بعبارت دیگر،طالب وجود باشد .

۲ ـ عملی که مطلقاً بر وفق فضیلت انجام گیرد، جزعمل برطبق قوانین طبیعت خاص خود مانیست. ولی عمل ماهمواره متناسب با فهم ماست . بنابراین عمل بر وفق

---

۱ . **Senèque** فیلسوف رومی که در زمان نرون **Néron** پادشاه جبارروم می‌زیست و به فرمان اورگ‌های خود را برید. م.

فضیلت جز عمل کردن ، زیستن وحفظ وجود به‌رهبری عقل نیست، که آن نیز ازاصل طلب نفع خود ما ناشی می‌شود.[۱]

هر گاه کسی به‌سبب داشتن تصورات ناتمام مصمم به‌اجرای عملی شود ، یعنی کاری کند که از طریق ذات خودش به‌تنهائی قادر به ادراك آن نباشد ، یعنی از فضیلت او ناشی نشود ، آن عمل انفعال است . اما هر گاه ازروی ادراك به‌کاری مصمم شود عمل او فعل است ، بدین معنی که تنها از طریق ذات خودش مدرك می‌شود ، یا بالتمام از فضیلتش ناشی می گردد .

عالی‌ترین فضیلت عقل

تمام کوشش‌هایی که ما از طریق عقل خود انجام می‌دهیم، جز سعی درفهمیدن نیست ، و ذهن تا آنجا که عاقلانه می‌اندیشد، هیچ چیزرا برای‌خود سودمند نمی‌داند جزآنچه موجب ادراك گردد.

ذهن تا آنجا که تعقل می کند ، خواستار چیزی جز فهمیدن نیست، وهیچ‌چیز را جز آنچه به ادراك انجامد برای خود مفید نمی‌داند.اما ذهن دارای یقین وقطعیت

---

۱ . اگر فی‌المثل خود را به دار زدن با طبع بشر موافق‌تر می‌بود ، آیاممکن بود دلیلی برای «خود به دارنزدن» عرضه داشت؟ آیا چنین‌طبعی‌ممکن است وجود داشته‌باشد؟ من (اعم از اینکه موضوع اختیار را مسلم بدانم یاندانم) معتقدم که اگر چنین‌کسی وجود می‌داشت و می‌دیدکه زندگی‌کردن در بالای دار راحت‌تر از نشستن درپشت‌میز است ، و با اینحال خود را بدار نمی‌زد، جنون‌آمیزترین عمل را انجام داده‌بود. بهمین ترتیب‌اگر کسی آشکارا می‌دیدکه با ارتکاب جنایت از زندگی بهتر وکاملتری برخوردار خواهدشد تا عمل به فضیلت ، و آنگاه به اعتقاد خود عمل نمی‌کرد ، دیوانه بود . زیرا باچنین طبع واژگونی جنایت برای او فضیلت می‌شد.

نقل از نامه‌ای به ویلیام بلینبرگ **Wm. Blyenbergh**
(۱۳ مارس ۱۶۶۵)

نیست مگر تا آن حد که تصورات تمام داشته باشد ، یا تا آن اندازه که تعقل کند. بنابراین ما نمی‌دانیم که آیا چیزی قطعاً خوبست مگر اینکه آن چیز به‌ادراك منتهی شود، و از سوی دیگر ما نمی‌دانیم چیزی بد است مگر آنچه ما را از فهمیدن باز دارد.

عالیترین وجودی که ذهن ما به‌فهم آن قادر است خداست،یعنی وجودنامتناهی مطلق که بدون او نه چیزی می‌تواند باشد و نه به‌تصورآید ؛ بنا براین آنچه‌بالاخص برای ذهن سودمند است یاآنچه که بزرگترین‌خیر ذهن است علم به‌وجود باری‌است. و نیز فکر تاآن جائی که می‌فهمد عمل می کند وفقط تاآن حداست که می‌توان بیقین گفت بروفق فضیلت عمل کرده است. بنابراین فضیلت مطلق ذهن همانا فهمیدن است. اما والاترین امری که ذهن می‌تواند به‌آن پی‌برد، همانگونه که قبلاثابت‌شد،خداست. بنا بر این عالی‌ترین فضیلت فکر فهمیدن یا شناختن باریتعالی است .

ارزش معنوی عواطف

۱ - اصول کلی

آنچه جسم انسان را آماده می‌سازد که بطرق متعدد متأثر گردد؛ یا آنچه اورا به تأثیر در اجسام خارجی به طرق بسیار قادر می‌سازد، برای انسان سودمند است، و سودمندی آن به همان نسبت افزایش می‌یابد که جسم بوسیلهٔ آن بیشتر مهیای قبول تأثر به راههای گوناگون شود و در اجسام دیگر تأثیر کند. از طرف دیگر هر چیز که جسم را برای تأثیر و تأثر کمتر مهیا سازد زیان‌آور است.

هرچه در حفظ نسبت حرکت و سکون که اجزاء بدن انسان با یکدیگر دارند مؤثر باشد خوبست؛ و برخلاف هرچه موجب شود که اجزاء بدن انسان نسبت مختلفی از حرکت و سکون با یکدیگر داشته باشند، بد است.

پائین‌تر بیان خواهد شد که این چیزها تا چه حد ممکن است مایهٔ سود یا زیان عقل باشند. در اینجا فقط تذکار می‌دهم که به گمان من جسم وقتی می‌میرد که اجزائش با یکدیگر نسبت مختلفی از حرکت و سکون پیدا کنند. زیرا مرا جسارت انکار این امر نیست که جسم انسان، ولو اینکه گردش خون آن و چیزهای دیگری که مایهٔ زندگی آن بشمار می‌روند حفظ شوند ممکن است طبیعتی بخود گیرد که با طبیعت اصلیش متفاوت باشد. هیچ دلیلی مرا وادار به تصدیق این امر نمی‌کند که جسم انسان هرگز نمی‌میرد مگر اینکه به جسد بیجانی تبدیل شود. درحقیقت تجربه خلاف این امر را به ما می‌آموزد. گاه اتفاق می‌افتد که کسی به چنان تغییری دچار شود که نتوان او را همان مرد پیشین دانست. داستانی در بارهٔ یك شاعر اسپانیایی شنیدم که به مرضی گرفتار شده بود. این شاعر سرانجام درمان یافت، اما چنان دچار نسیان شد که گذشتهٔ خود را بکلی ازیاد برد، چنان که دیگر داستانها و نمایشنامه‌هائی را که

خود نوشته بود بازنمی‌شناخت ودرحقیقت اگر زبان مادری خودرا نیز فراموش کرده بود با اطفال تفاوت نمی‌داشت. حال اگر این داستان باورنکردنی بنظررسد، دربارهٔ کودکان چه‌خواهیم گفت؟ کسی که درسنین کهولت است، طبیعت اطفال را چنان با طبیعت خود متفاوت می‌یابد که اگر خود او از دیدن کودکان احوال طفولیت خویشتن را به گمان درنمی‌یافت، به هیچ وسیله ممکن نبود به او فهماند که وقتی خود اوهم کودك بوده است. اما برای اجتناب از مستمسك دادن به خرافیان و واداشتن آنان‌به پرسیدن سئوالات جدید در این باره، ناچار به‌بحث در این موضوعات پایان می‌دهم.

۲ - ارزش شادی و اندوه

شادی عاطفه‌ای است که قدرت عمل بدن بوسیلهٔ آن افزوده می‌شود یا تقویت می گردد. از طرف دیگر اندوه عاطفه‌ای است که قدرت عمل بدن بوسیلهٔ آن کم یا محدود می‌شود. بنا براین شادی مستقیماً و بلاواسطه بدنیست، بلکه خوبست؛ اما اندوه برعکس مستقیماً بداست.

۳ - عواطف خوب

نشاط آن شادی است که درارتباط خود با جسم‌نیروی عمل بدن را یاری‌می‌دهد و افزون می کند، بنحویکه تمام اجزاء بدن‌نسبت بیکدیگر ازحرکت سکون یکسان برخوردار شوند. بنابراین نشاط همواره خوبست و هرگز نمی‌تواند بحد افراط‌رسد. اما افسردگی آن اندوه است که در ارتباط خود با جسم قدرت عمل را مطلقاً کم یا محدود می‌سازد، وبنابراین همیشه بداست.

لذت حسی آن شادیی است که در ارتباط خود با بدن‌یك یا بعض قسمتهای‌آن را بیشتر از اجزاءدیگر متأثر می‌سازد. بنابراین قدرت این عاطفه ممکن استچنان

زیاد باشد که برسایر اعمال بدن فائق گردد واین لذت ممکن است به ابرام در بدن رسوخ کند ، وچنان مانع اعمال بدن شود که آنرا ازقبول تأثر بانحاء مختلف دیگر باز دارد ولذا ممکن است بدباشد . رنج والم ، که برخلاف شادی نوعی از اندوه است، اگر فی‌نفسه لحاظ شود، نمی‌تواند خوب باشد. لیکن از آنجا که نیروو افزایش آن بوسیلهٔ قدرت یك علت خارجی درمقابل قدرت خود ما محدودمی‌شود، مامی‌توانیم نیروی این عاطفه را، بدرجات نامحدود وانواع نامحدود به تصورآوریم واینرا برای آن قدرتی تصور کنیم که می‌تواند از افراط در لذات حسی جلوگیری کند ، و تا این حد (بموجب جزء اول این قضیه) مانع از تقلیل قابلیت بدن شود . بنا بـراین الم اگر از این فراتر نرود خوبست .

مهر، شادی همراه با تصور یك علت خارجی است . بنابراین لذت حسی توام با تصور یك علت خارجی ، مهر است و ازهمین رو مهر ممکن است مفرط باشد . میل وهوس بر حسب عاطفه‌ای که ازآن برمی‌خیزد از مهر بزرگتر است . بنابراین چون یك عاطفه ممکن‌است بر سایر اعمال انسان مسلط‌شود، همانگونه نیز میلی که ازاین عاطفه بر می‌خیزد ممکن است بر امیال دیگر چیره گردد ، وبنابراین همانطور که‌در قضیهٔ پیش ارائه شد ، ممکن است به همان افراطی که در لذت حسی نشان دادیم موجود باشد .

تخیل دربارهٔ نشاط ، که من خوبی آنرا تصدیق کردم ، آسان‌تر ازمشاهده آن است ؛ زیرا عواطفی که ماهرروز بوسیله‌آن تهییج می‌شویم ، معمولا به جزئی ازبدن مربوطند که‌بیش ازدیگر قسمت‌هامتأثر می‌شود . لذا عواطف بیشتر به حدافراط وجود دارند ، و ازاینرو ذهن را به تفکر دربارهٔ یك شیء واحد مقید می‌سازند ، چنان که نتواند دربارهٔ هیچ چیز دیگر بیندیشد، باآنکه مردم‌دستخوش عواطف متعددی‌هستند، و کمتر کسی را می‌توان یافت که همواره تحت سلطهٔ یك عاطفهٔ معین باشد ، کسانی‌نیز

هستند که‌یك عاطفهٔ معین درو‌جودشان به‌ابرام رسوخ کرده باشد. بعضی اوقات کسانی را‌چنان از شیٔ متأثر می‌بینیم که هرچند نزدآنها حاضر نباشد، آنراحاضرمی‌پندارند، واگر این امر برای کسی که درخواب نیست‌اتفاق می‌افتد، گوئیم که دستخوش‌بحران روحی یا جنون شده است. هم‌چنین کسانی که شیدای عشقند، که روز و شب جز بر معشوقه یا روسپی ای نمی‌اندیشند، در دیوانگی کم ازآنها نیستند، زیرا عمل‌آنان خنده‌آور است. اما مرد لئیمی که به‌هیچ چیز جز بهرهٔ مادی یا پول نمی‌اندیشد، و مرد جاه طلبی که جزجلال وافتخار در فکرچیزی نیست، چون هر دوزیان می‌رسانند و بهمین جهت شایستهٔ نفرت هستند، دیوانه محسوب نمی‌شوند. حال‌آنکه در حقیقت لئامت و شهوت و نظائرآنها با این که جزء امراض بشمار نمی‌روند نوعی‌ازجنون‌اند.

۴ ـ عواطف بد

ما درتباهی هر کس که‌مورد نفرتمان باشد می کوشیم، یعنی سعی می کنیم که شری براو وارد سازیم. بنابراین نفرت هرگز نمی‌تواند خوب باشد.[۱]

حسد، تمسخر، تحقیر، غضب، انتقام‌وسایرآثاری که منسوب به‌نفرتند، یا ازآن ناشی می‌شوند شرانـد. هرچیز که‌ما بجهت متأثر شدن از نفرت خواهان‌آنیم در امور اجتماعیه پست و نارواست.

من میان تمسخر (که‌آن را بدشمردم) وخنده فرق بسیار قائلم؛ زیرا خنده و سرور چیزی جزشادی نیستندوبنابراین بشرط‌آنکه به‌افراط نگرایند، فی‌نفسه‌خوبند. هیچ چیز جز خرافه پرستی اندوهبار مانع ازتلذذ نیست. چرا دفع گرسنگی‌وتشنگی زیبنده تر بنظرمی‌رسد تاطردافسردگی؟ استدلال واستنتاج من‌چنین است: هیچ‌شخصی

۱. باید دانست‌که دراینجا، وهم درشرحی‌که بعداً خواهد آمد، مقصود از کلمهٔ نفرت فقط نفرت از انسان است.

اعم از، الهی یا انسانی، جزشخص حسود، از ناتوانی یا ناراحتی من مسرور نمی‌شود؛ هم چنین اشکها، آه ها، بیم ها، و چیزهای دیگری از این قبیل را که نشانه‌های عجزعقلانی هستند، علامت فضیلت نمی‌داند. برعکس هرچه شادیی که ماازآن متأثر می شویم زیادتر باشد، کمالی که بدانوسیله به‌آن نائل می‌شویم‌بزرگتراست، یعنی‌سهم بیشتری از طبیعت‌الهی برمی گیریم. بنابراین استفاده والتذاذازاشیاء تا سرحدامکان، بهرهٔ هر انسان عاقلی است، مشروط براینکه چندان درلذت پیش‌نرویم که خود رااز آن مشمئز سازیم که درآن صورت دیگر لذتی ازآنها به‌ما دست نمی دهد. بهرهٔ هر انسان عاقل اینست که خود را با اکل وشرب معتدل ومطبوع با بوی خوش و زیبائی نباتات سبز، بازیور، موسیقی وورزش‌باتئاتر وچیزهائی ازاین قبیل که هر کس بدون آسیب رساندن بدیگران می‌تواند ازآن برخوردار شود، شاداب‌ونیرومند سازد. زیرا بدن انسان مرکب است از تعدادزیادی از اجزاء مختلف‌الطبع، که پیوسته به‌غذاهای تازه ومتنوع نیازمندند، تا تمام بدن بتواند با هرچیز که با طبیعتش سازگار است‌به یك اندازه مناسب باشد، و درنتیجه روح نیزبیك نسبت برای درك بسیاری از چیزها درآن واحدآماده می‌شود. این طرز زندگی بیش از هر چیز بااصول و رسوم عادات ما موافق است، و بنابراین از تمام طرق دیگر بهتراست و عمل به‌آن باید به همگان توصیه شود. ولذا لازم نیست در این باب مفصلتر سخن گوئیم.

تمام عواطف ناشی از نفرت شرند وبنابراین کسی که به رهنمایی خرد زیست می کندحتی‌الامکان خواهد کوشید تاخود رادستخوش عواطف ناشی ازنفرت قرارندهد، ودرنتیجه‌سعی‌خواهد کرد تادیگران را نیز از تأثیراین عواطف برکناردارد. امانفرت بانفرت متقابل تشدید می‌شود، واز سوی دیگر می‌تواند با رأفت مرتفع شود، بدانحد که یکسره بدل به‌مهر گردد. بنابراین کسی که به هدایت عقل زندگی می کند، می کوشد تا نفرت دیگران را با محبت، یعنی مروت، پاسخ دهد. آنکه می‌خواهد

به سبب آزارهایی که براو وارد آمده است بانفرت انتقام کشد ، براستی زندگی خود را باتیره بختی قرین می‌سازد . اما بعکس آنکه در دفع نفرت با محبت جهد می کند، جهاد خود را با مسرت و اطمینان انجام می‌دهد ، با سهولتی یکسان در برابر یکنفر یا یك گروه مقاومت می کند و در نبرد خود ندرتاً به یاری بخت نیازمند می شود . کسانی که او بر آنها پیروز می‌شود با شادی ، نه از روی ضعف بلکه باطیب خاطر ودر عین توانایی خود را به او تسلیم می کنند . این حقایق با تعریف محبت و عقل چنان روشن می‌شوند که نیازی به ذکر مثال ندارند .

۵- شرور لازم

اول - عواطف بیم وامید بدون اندوه نمی‌توانند وجود داشته باشند . علیهذا این عواطف خود بخود نمی‌توانند خوب باشند ؛ پس خوبی آنها فقط در حدودی است که بتواند مانع افراط درلذت شوند .

اینجا اضافه می کنیم که این عواطف نشانهٔ نقص معرفت وضعف عقل هستند ،و به همین‌جهت‌نیزاعتماد ، یأس، مسرت وندامت علامت ضعف عقلند. زیرا گرچه اعتماد ومسرت ازعواطف شادی هستند معهذا وجود آنها نشانهٔ سبق اندوه است که همانا بیم یا امید باشد . بنابراین به همان نسبت که ما می کوشیم به رهبری خردزندگی کنیم، باید سعیمان دراین باشد که تا سرحد امکان کمتر به امید تکیه کنیم ، خود را از بیم آزادسازیم، بر بخت‌خود فرمانروا باشیم، واعمال‌خود رابراندرزهای مؤکد خرداستوار سازیم. فروتنی نیز اندوه است که از اندیشهٔ انسان دربارهٔ ضعف خویش ناشی‌می گردد. اما تا آنجا که انسان خود را ازروی خرد واقعی بشناسد ، می‌توان گفت که به ماهیت خود ، یعنی به نیروی خویش،واقف شده است . بنابراین اگر هنگامی که انسان در بارهٔ خود می‌اندیشد ، درخویشتن احساس ناتوانی کند . این احساس براثر ادراك ذات

خودش نیست بلکه چنانکه باز نمودیم، در نتیجهٔ آنست که نیروی اعمالش محدود شده.
اما اگر چنین پنداریم که انسان بر اثر ادراك شیٔ توانا تر از خود تصوری از ناتوانی خویش درذهن حاصل می کند، و بواسطهٔ علم بر آن شیٔ نیروی عمل خود را محدود می‌سازد، در آن صورت چنین می‌اندیشیم که او وجود خود را به وضوح ادراك می کند و قدرت عملش افزون می‌شود. بنا بر این فروتنی یا اندوهی که از اندیشه دربارهٔ ناتوانی نفس برخیزد، از تفکر یا تعقل حقیقی ناشی نمی‌شود و فضیلت نیست، بلکه نوعی انفعال است.

توبه و ندامت فضیلت نیست بدین معنی که از عقل بر نمی‌خیزد؛ بر عکس، مردی که از کردهٔ خود پشیمان می‌شود از دو جهت زبون و ناتوان است زیرا خویشتن را اولا مقهور یکی از امیال پست قرار می‌دهد و ثانیاً دستخوش اندوه می‌سازد.

از آنجا که انسان کمتر بر حسب حکم عقل زندگی می کند، این دو عاطفه یعنی فروتنی و ندامت، همراه با امید و بیم، نفعشان بیش از ضرر است و چون که انسان مجبور به گناه است، بهتر است که گناهش از این طریق صورت گیرد. زیرا اگر غرور همه مردم به نسبت ضعف عقلشان بود، از هیچ چیز شرمسار نمی‌شدند و از هیچ چیز نمی‌ترسیدند، بچه وسیله ممکن بود آنها را متحد یا مقید ساخت؟ جماعات انسانی اگر از چیزی نترسند، خود موجب ترس می‌شوند. بنا بر این شگفت نیست اگر پیمبران، که به صلاح قاطبهٔ مردم می‌اندیشیدند نه بخیر معدودی از آنان، خضوع، ندامت و حرمت را تا این اندازه توصیه کرده‌اند. در حقیقت آنها که دستخوش این عواطف هستند، بسی آسانتر از دیگران به راه مهتدی می گردند، تا سرانجام به زندگی کردن بر طبق آئین خرد خو می گیرند، بدین معنی که به مرتبهٔ حریت میرسند و از حیات نیك بختان برخوردار می‌شوند.

دوم ـ رحم نوعی اندوه است، و بنا بر این فی نفسه بد است. معهذا خیری که از رحم صادر می‌شود، یعنی کوششی که ما برای رها ساختن شخص مورد ترحم خود از

بدبختی ابراز میداریم ، ازمیل ما به زندگی طبق فرمان خرد ناشی می گردد وماهیچ کار نمی‌توانیم کرد مگربه صرف حکم خرد ، که یقین داریم خوبست . بنابراین رحم، در کسی که به رهبری عقل رفتارمی کند ، فی‌نفسه بد و بیفایده است .

از این نکته چنین برمی‌آید که کسی که طبق فرائض عقل زندگی می کند تا سرحد امکان می کوشد تا خود را ازتأثیررحم بر کنار دارد .

کسی که بدرستی فهمیده است که هرچیز ازاقتضای طبیعت الهی برمی‌خیزد و طبق قوانین وقواعد جاودانی طبیعت واقع می‌شود، درحقیقت چیزی که شایستهٔ نفرت یا تمسخریا حقارت باشد ، نمی‌یابد، و برهیچکس نیزرحم نخواهدکرد، اما تا آنجا که ازفضیلت انسان برمی‌آید،می کوشد تا کارخیری‌انجام دهدوازآن‌کارمحظوظ شود. هم چنین باید بیفزائیم که کسی که بسهولت ازعاطفهٔ رحم متأثر می‌شود، وازبدبختی و زاری دیگران به شفقت می‌آید ، غالباً به‌کاری دست می‌زند که حاصلش پشیمانی‌است، هم ازآن جهت که ما ازروی‌عاطفه هرگز به‌کاری دست نمی‌زنیم که به‌خوبیش مطمئن باشیم وهم ازآنرو که به سهولت فریب اشکهای دروغین را می‌خوریم . اما این رامن صریحاً در بارهٔ کسی می گویم که به رهبری خرد زیست کند چون آنرا کـه نه پیرو خرد است و نه ازروی رحم خدمتی به دیگران می کند ، بحق می‌توان موجودی غیر انسانی دانست، زیرا هیچ‌به انسان نمی‌ماند .

۶ـ عواطف علیل

نخستین اساس‌فضیلت حفظ وجود خودمااست طبق راهنمائی عقل. بنابراین کسی که بر خود جاهل است ، ازاساس تمام فضائل بی خبر است ، ودرنتیجه ازهیچ فضیلتی آگاه نیست . ونیزعمل برطبق فضیلت چیزی جزعمل بروفق خرد نیست و هر کس به راهنمائی خرد عمل می کند ، لزوماً بایدآگاه باشد از اینکه خرد را رهبرخود ساخته

است. پس آنکه برخود جاهل است ودر نتیجه - بطوریکه هما کنون بازنمودیم- بکلی ازتمام فضائل بی‌خبراست ، بهیچوجه نمی‌تواند برطبق فضیلت عمل کند، یعنی کاملادچار ناتوانی عقل است . بنابراین بالاترین درجهٔ غرور یا یأس مؤید بالاترین درجهٔ ضعف عقل است .

ازاین نکته درنهایت وضوح چنین برمی‌آید که مردم مغرور ومأیوس بیش از تمام مردم دیگرتابع عواطف هستند .

معهذا یأس‌راآسانترازغرورمی‌توان اصلاح کرد . زیرا که‌آن عاطفهٔ اندوه است و این عاطفه شادی ولذا این نیرومندتر ازآن است .

غرور شادیی است که از افراط درحسن اعتقاد شخص دربارهٔ خویش برمی‌خیزد. مرد مغرورتاآنجا که می‌تواند درپرورش این اندیشه می کوشد وبنابراین‌محضر طفیلیان یا چاپلوسان را دوست می دارد وازمحضر نیك سیرتان، که او را چنانکه هست می‌بینند ، بیزاری می‌جوید . (چون طفیلیان و چاپلوسان معروف همگان هستند ، از تعریف‌آنان خودداری شد) .

شمارش تمام بدی های غرور مستلزم صرف وقت زیادی است زیرا مردم مغرور دستخوش تمام عواطف هستند ، اما هیچ عاطفه‌ای کمتر از محبت و رحم برآنها چیره نیست . لازم است خاطرنشان سازیم که کسانی که سایر مردم را خوار می‌انگارند نیز مغرورند ؛ بنابراین ، غرور به این معنی‌راباید نوعی از شادی بشمار آورد که‌ازعقیدهٔ کاذب تفوق برسایر مردم ناشی می‌شود ؛ و حال‌آنکه یأس ، که مقابل‌این غروراست، به نوعی اندوه تعبیر می‌شود که از عقیدهٔ‌کاذب پست‌تر بودن از سایر مردم برمی‌خیزد . بادرك این موضوع بخوبی می‌توان دریافت که‌شخص مغرور ناگزیر حسود است‌وبیش از هر چیز از کسانی متنفراست که‌به سبب فضیلتشان بغایت مورد ستایشند . ونیزچنین برمی‌آید که نفرت او ازآنان به‌آسانی به نیروی محبت یا مهر زائل نمی‌شود ومسرت

اوفقط با حضور کسانی تأمین می‌شود که ضعف‌اورا به‌ریشخند می گیرند واوراازورطهٔ حمق به وادی جنون می کشانند.

گرچه یأس ضد غروراست لیکن شخص مأیوس به‌آدم مغرور بسیار نزدیك‌است. زیرا چون اندوه شخص مأیوس از سنجش ناتوانی خودش با نیروی فضیلت دیگران منشاء می گیرد، اندوه‌اووقتی‌تخفیف می‌یابد، یعنی‌وقتی مسرورمی‌شود که خیالش‌مصروف به تصورعیوب دیگران باشد. ازاینجاست‌ضرب‌المثلی که‌می گویند- برای‌درماندگان داشتن همگنان بد درزمان بدبختی، مایهٔ تسلی خاطر است - از طرف دیگر هرچه شخص مأیوس خود را پست‌تر از سایر مردم بداند اندوه او بیشتر میشود؛ و به‌همین سبب است که هیچکس بقدر شخص مأیوس مستعد حسادت نیست و نیز بدین سبب است که مأیوسان بیش از کسان دیگر در خرده گیری ازاعمال مردم می کوشند تادر اصلاح عیوب بطوری که سرانجام هیچ چیز را جز یأس نمی‌ستایند و بدان افتخار می‌کنند. لیکن بنحوی که همیشه مأیوس بنظر می‌رسند.

چیزهائی که فوقاً بیان شد از این عاطفه ناشی می‌شوند وبا آن متلازمند، همان گونه که تساوی زوایای مثلث با دو قائمه طبیعت مثلث ملازمه دارد. آنچه من دربارهٔ بدی این عواطف و نظائر آنها تا کنون گفتم، تا آنجا که فقط نفع انسان درنظرباشد درست است؛ اما قوانین طبیعت با نظم عادی طبیعت ارتباط دارند که‌انسان نیز جزئی از آنست. این تذکار را من طرداللباب دادم تا مبادا گمان رود که بجای کوشش در ارائه طبیعت و خواص اشیاء می‌خواهم در بارهٔ عیوب و سخافت های طبع انسان سخن گویم. همانگونه که گفتم من عواطف انسانی و خواص آنها را با همان دقتی مورد امعان قرار می‌دهم که سایر اشیاء طبیعی‌را بررسی می کنم ودرحقیقت عواطف انسان، اگرقدرت اوراثابت ندارند، لااقل‌نیروو‌صناعت‌طبیعت‌رانشان می‌دهند، هم‌چنین بسیاری ازچیزهای دیگر را که خوشایند ما هستند و ما از تأمل درآنها لذت می‌بریم؛

۷ ــ عواطف عقلانی

اگر ما به رهبری خرد زندگی کنیم برای دیگران نیز آن خیری را می‌خواهیم که برای خود می‌طلبیم. بنابراین اگر ما ناظر نیکوکاری کسی به کس دیگر باشیم، کوشش ما برای انجام کار نیك تأیید می گردد، بدین معنی که ما محظوظ خواهیم شد، و شادی ما (بنا بفرض) با یك تصویر ذهنی ازشخصی که بدیگری خوبی می کندهمراه خواهد بود. یعنی ما به او عنایت می کنیم. عنایت مخالف خرد نیست، بلکه موافق آنست و ممکن است از آن ناشی شود.

خشم، چنانکه ما تعریف می کنیم، بداست، اما باید خاطرنشان سازم که وقتی قدرت عالیه اجتماع بقصد حفظ نظم یکی از افرادرا برای آسیبی که به دیگری‌وارد آورده است مجازات می کند، عمل او بسائقه خشم نیست، زیرا باعث او در این عمل نفرت و نیت هلاك آن‌شخص نبوده است، بلکه انگیزه اودرمجازات، تقوی بوده است.

رضایت نفس شادیی است که از تأمل انسان در وجود خویش وقدرت عملش بر می‌خیزد. اما قدرت عمل حقیقی انسان یا فضیلت او خود عقل است که او آنرا به طرزی روشن و مشخص مورد تأمل قرار می‌دهد. بنا براین رضایت نفس از عقل منشأ می گیرد، و نیز انسان وقتی در خودتأمل می کند، هیچ چیزرا به‌وضوح وبطورمتمایز و وافی درك نمی کند مگر آن‌چیزهائی را که‌ازقدرت عمل خودش سرچشمه‌میگیرد، یعنی آن چیزهائی که از قدرت فهمش ناشی می‌شود؛ علیهذا تنها از این تفکر است که عالیترین درجهٔ رضایت نفس حاصل می‌شود.

رضایت نفس درحقیقت عالی‌ترین چیزی است که‌مامی‌توانیم‌به‌آن امیدوارباشیم، زیرا (چنانکه باز نمودیم)، هیچکس بخاطر هیچ غایتی در حفظ خود نمی کوشد.

و نیز چون این رضایت نفس بیش از پیش با مدح و ستایش پرورش می‌یابد و تقویت می‌گردد ، و برعکس با مذمت مختل می‌شود ، بنا براین ما اساساً طالب افتخار هستیم و کمتر می‌توانیم زندگی با فضیحت را تحمل کنیم .

مناعت نفس مخالف عقل نیست بلکه ممکن است از آن ناشی شود .

آنچه عجب نامیده می‌شود ، رضایت نفسی است که باهیچ چیز قوت نمی‌گیرد مگر حسن عقیده جماعت ، بدانگونه که وقتی آن حسن عقیده از میان برود، خشنودی یعنی آن خیر بزرگی که هر کس دوستش می‌دارد، قطع میشود. بهمین جهت آنها که در نظر مردم مقام ماجدی دارند، باقلق و مراقبت همیشگی در راه حفظ شهرت خود می‌کوشند ؛ زیرا مردم متردد و متلون‌المزاجند ، بنابراین شهرت چنانچه حفظ نشود، بزودی زائل می‌گردد . علاوه براین چون هر کس مایل است که ستایش مردم رابخود جلب کند، یکنفر ممکن است به خراب کردن شهرت دیگری مبادرت ورزد وبالمآل چون آنچه مورد تنازع است معمولا چیزی است که عامه آنرا خیر اعلی می‌شمارند، میل مفرطی در هر کس پدید می‌آید که همگنان خود را بهروسیله هست پائین‌تر از خود نگاه دارد ، و آنکه سر انجام در کشمکش پیروز می‌شود، از آسیب رساندن به حریف بیشتر برخود می‌بالد تا از منتفع شدن خود . بنابراین مجد وجلالی که‌از این راه حاصل می‌شود، در حقیقت بیهوده است، چون آنرا نمی‌تواند مجد واقعی دانست.

آنچه در بارهٔ‌شرم قابل ملاحظه است، ممکن است‌از آنچه در بارهٔ رأفت‌وندامت گفته شده است استنباط شود . فقط اضافه می کنم که رحم‌نیز گرچه مانندشرم فضیلت بشمار نمی‌رود ، معهذا تاآنجا که حاکی از وجود میلی برای‌زندگی کردن به‌شرافت در شخص شرمگین هست خوبست، همچنانکه درد نیز تا آنجا که حاکی ازافسادعضو دردناك نباشد، خوب بشمار می‌رود. بنابراین اگر کسی از کرده‌ای شرمسار است ، با وجود افسردگی‌کاملتر از شخص بی‌شرمی است که مایل به زندگی کردن به شرافت

نباشد.

اینها چیزهائی هستند که من اثباتشان را در ارتباط با عواطف شادی واندوه بعهده گرفتم. اما نسبت به‌امیال ، این چیزها را می‌توان بر حسب اینکه از عواطف خوب یا بد سرچشمه گرفته باشند، خوب یا بد دانست. معهذا تمام‌آنها تا آنجا که در وجود ما از عواطفی پدید می‌آیند که انفعال نامیده می‌شوند، کورند ، و هیچیك از آنها چنانچه انسان بسهولت قانع گردد که باید صرفاً به فرائض عقل عمل کند ، مفید فایده نیست.

زندگی با فضیلت

اول ــ تمام کوشش‌ها یا امیال ما ناشی از مقتضیات طبع ما است ، بنحوی که آنها را یا فقط بواسطهٔ آن طبع ، که علت قریب آنهاست می‌توان ادراك کرد ، یا از آن رو که ما جزئی از طبیعت هستیم، و از این لحاظ نمی‌توان آنرا فی‌نفسه و بدون ارتباط با سایر افراد بتصور آورد.

دوم ـ امیالی که از طبع ما ناشی می‌شود چنان که‌تنها ازطریق‌آن‌قابل فهم‌اند. امیالی هستند که مربوط به‌عقل‌اند تا حدی که عقل را عبارت‌از تصورات‌کافیه‌می‌دانیم. بقیهٔ امیال به‌عقل مربوط نیستند، مگر تا آن حد که ذهن اشیاء را بطور ناتمام درك می کند ، که در آن صورت تعیین قدرت و توسعهٔ آن از عهدهٔ انسان خارج و منوط به قدرت اشیائی است که در خارج از ذهن ما هستند. بنا براین نخستین نوع امیال را می‌توان افعال و دومین نوع آنها را انفعالات نامید ؛ زیرا قسم اول همواره حاکی از قدرت ما هستند وقسم دوم برعکس عجز ونقص معرفت‌مارانشان می‌دهند.

سوم ـ افعال ما یعنی آن امیالی که باقدرت یاخرد انسان متعین می‌شوند، همواره خوبند؛ اما انفعالات ممکن است خوب یا بدباشند.

چهارم ـ بنابراین برای ما در زندگی مفیدتر است که عقل یا خرد خود راتا سرحد امکان کامل سازیم. بزرگترین مایهٔ خوشحالی یا خوشبختی انسان درهمین امر است، زیرا سعادت جز آرامش خاطر نیست که ازمعرفت شهودی خدا سرچشمه‌می‌گیرد، و تکمیل عقل چیزی جز ادراك خداوند و صفات و اعمال او نیست که از اقتضای ذات‌اوناشی می‌شوند. بنابراین غرض نهایی فرد انسانی که بوسیلهٔ عقل هدایت می گردد، یعنی آن میل عمده‌ای که بوسیلهٔ آن می کوشد تا بر سایر امیال خویش حاکم شود، آنست که ویرا به‌حصول مفهوم تامی از نفس خویش و تمامی اشیائی که تصور آنها برای او ممکن است نائل سازد.

پنجم ـ بنا براین هیچ زندگی معقولی بدون عقل ممکن نیست و اشیاء تاحدی خوبند که انسان را درتنعم از زندگی بروحانی که عقل‌آنرا معین می‌نماید یاری‌می‌کنند. از طرف دیگرما فقط آن چیزهایی را بدمی‌شمریم که‌انسان‌را از تکمیل‌عقل خویش و التذاذ از زندگی عقلانی بازدارد.

ششم ـ اما چون تمام آن چیزهائی که انسان علت فاعل و مؤثر آنست لزوماً خوبند، چنین برمی‌آید که هیچ شری‌برای انسان‌واقع نمیگردد مگر به‌علل‌خارجی، یعنی جز ازاین حیث که انسان جزئی از کل طبیعت است وطبع او مجبور به‌تبعیت از قوانین‌آنست وهمچنین ملزم است که خود را به طرق تقریباً بی‌شمار با کل طبیعت وفق

دهد .

هفتم ـ غیر محال است که انسان جزئی از طبیعت نباشد و از نظام عام آن پیروی کند ؛ اما اگر در میان افرادی قرار گیرد که با طبع او موافق باشند ، قدرت عمل او بهمان لحاظ مورد تائید و تقویت قرارمی گیرد . بعکس اگر بین افرادی‌جای گزین گردد که کمترین توافقی با طبع او نداشته‌باشند مشکل می‌تواند بدون اینکه خودرا تغییردهد، با آنان سازگار سازد.

هشتم ـ ما مختاریم که هرچیزی را درطبیعت بد می‌شماریم یا مانعی برای بقاء خود و تنعم از یك زندگی عقلانی می‌دانیم به‌هرطریقی که درنظر ما مؤثرتراست از خود دورسازیم و از طرف دیگر مجازیم‌آنچه‌را که برای حفظ وجود خویش نیك می‌دانیم یا برای برخورداری ازیك زندگی عقلانی مفید می‌پنداریم مورداستفاده قرار دهیم وبنحوی که شایسته‌می‌دانیم بکاربریم‌ومحققاً هر کس به‌موجب عالیترین‌حق‌طبیعت مجازاست به‌آن‌کاری دست زند که آنرا به‌نفع خود می‌داند .

نهم ـ بنابراین‌هیچ‌چیز با طبیعت شیء سازگارتر از افرادی ازهمان نوع‌نیست (به‌قسمت هفتم رجوع شود)، و لذا برای حفظ وجود انسان و تنعم او از یك زندگی عقلانی ، هیچ چیز نافع‌تر از فرد انسانی دیگری نیست که‌مهتدی‌بهدایت عقل‌باشد، و نیز چون هیچ شیء واحدی نیست که افضل ازفرد انسانی مهتدی به عقل باشد،لذا لازم میآید که‌هیچ وسیله‌ای‌برای ابراز میزان‌مهارت واستعداد انسان‌وجود ندارد مگر اینکه سائرین را چنان تربیت کند که بحکم عقل‌زندگی کنند.

دهم ـ هرقدر که مردم دستخوش حقد یاهر گونه‌عواطف‌نفرت نسبت بیکدیگر باشند بهمان اندازه مخالف یکدیگرند و در نتیجه باید از آنان ترسید ، زیرا بیش از سایر افراد طبیعت قدرت دارند .

یازدهم ـ معهذا ارواح مردم‌را بزور اسلحه نمی‌توان مسخر کرد ، لیکن‌بامهرو مروت تسخیرمی گردند.

دوازدهم -- بیش از هرچیزبرای افراد بشرمفیداست که جوامعی تشکیل دهند و خود را با رشته‌هائی بیکدیگر به‌پیوندند تا همهٔ‌آنانرا بصورت فردواحدی‌درآورد؛ و برای آنان مطلقاً مفید است که آنچه را مایهٔ استحکام دوستی آنهاست بجاآورند .

سیزدهم ـ اما برای حصول این امر مهارت و مراقبت لازم است ؛ زیرا مردم متغیرالمزاجند (آنها که طبق قوانین خرد رفتار می کنند ، بسیار معدودند) ، ومعهذا معمولاً گرفتارحسدند وبیشتر به‌انتقام جوئی تمایل دارند تا به‌رأفت. بنابراین انسان برای مقابله با هریك از این دو خوطبق طبع خود و اجتناب از تقلید عواطف خویش ناگزیر به‌نیروی عقلی بی‌نظیری محتاج است . اما بعکس آنانکه می‌دانند مردم را چگونه مورد شتم قرار دهند و بجای تعلیم فضائل به تقبیح رذائل می‌پردازند و بجای تقویت عقول مردم‌به‌تضعیف‌آن می‌پردازند، هم‌برای‌خودشان مضرند وهم برای‌دیگران، چنانکه بسیاری ازآنان به سبب افراط درضجر و حمیت‌کاذب دردین ، زندگی بادد- منشان رابرآدمیان ترجیح می‌دهند . چون جوانانی، که تاب تحمل ملامت‌های‌والدین خودرا ندارند، وبه مهربازی می‌روند، وناراحتی‌های جنگ و فرمانروایان ظالم را بر

راحتی‌های خانه و نصایح پدر برمی گزینند، و انواع بارهائی‌را که‌بردوششان گذارده شود تحمل می کنند تا بدانوسیله از والدین خود انتقام کشند.

چهاردهم ــ بنابراین گرچه مردم عموماً همه چیز را براساس لذت فردی می‌سنجند، فوایدی که از اتحاد خود بدست می‌آورند بمراتب بیش از مضارافتراق است. علیهذا بهترآنست که‌آسیب‌های وارد از همنوعان خود را با متانت وبردباری تحمل کنیم واذهان خود را به‌آن چیزهایی معطوف داریم که به وفاق واستقرار دوستی می‌انجامد.

پانزدهم ــ اموری که موجب وفاق می‌شوند، آن‌است که به‌عدالت، وپا کدامنی و شرافت مربوطند ؛ زیرا علاوه برآنچه که خلاف عدل و مضر است ، مردم هر چیزی را که پست شمرده‌شود،ویا هر کسی را که‌به‌رسوم مقبول‌اجتماع‌بدیدهٔ حقارت‌بنگرد، بد می دانند . اما برای جلب محبت ، آن چه دین و تقوی مربوط است بیشتر لازم می گردد .

شانزدهم ــ بعلاوه ، وفاق غالباً ازراه بیم به وجود می‌آید ؛ ولی چنین وفاقی از حسن نیت عاری است . و نیزباید خاطرنشان ساخت که بیم از ناتوانی روح‌برمی‌خیزد ، و بنابراین برای عقل مفید فایده‌ای نیست ؛ هم چنین است رحم هر چند که به ظاهر صورتی از فضیلت است .

هفدهم ـ مردم از راه جودو کرم نیز مسخر می‌شوند ، مخصوصاً آنها که وسیلهٔ تحصیل نیازمندیهای زند گی را ندارند. اما مساعدت به هرشخص محتاج ازدایرهٔقدرت یانفع یك شخص‌واحد خارج است ،زیرا ثروت فردی مطلقاً برای‌تأمین چنین‌نیازمندی‌هائی تکافو نمی کند . بعلاوه ، قدرت یك فرد تنها محدود تر از آنست که بتواند هر-

کس را در طریق دوستی با خود متحد سازد. بنابراین توجه به‌مستمندان به‌عهدهٔ‌تمام جامعه است و فقط با خیر عموم ارتباط‌دارد.

هیجدهم ــ در تناول احسان وشکرگزاری بر آن باید تفاوت قائل شد.

نوزدهم ــ عشق روسپیان یعنی شهوت مقاربت که فقط ازصورت خارجی برمی‌خیزد، و مطلقاً هر مهری که از علت دیگری بجز آزادی عقل ناشی شود، به سهولت به‌نفرت می‌انجامد، مگراینکه به نوعی شیدائی بدل شود که درآنصورت بدتر است، زیرا که بیشتر موجب نفاق خواهد شد تا وفاق.

بیستم ــ اما دربارهٔ ازدواج: واضح است که اگر میل به وصلت فقط ازصورت خارجی برنخیزد، بلکه از مهر فرزندآوردن و تربیت عاقلانهٔ آنان ناشی شود، با عقل منطبق است. علاوه برآن مهر زن و شوهر اگرفقط‌معلول صورت خارجی‌نباشد، بلکه از آزادی عقل منشاء گرفته باشد، مهری عاقلانه است.

بیست ویکم ــ چاپلوسی نیز موجب وفاق می شود، اما فقط به وسیله جنایت ننگ‌آلود بردگی وغدر؛ زیرا هیچکس بیش‌ازمغروران، که می‌خواهند مقدم‌برهمه باشند (وحال آنکه نیستند)، مأخوذ به‌حیا نمی‌شود.

بیست ودوم ــ در اندوه صورت‌کاذبی از تقوی و دین هست، وگرچه اندوه ضد غروراست، شخص مهموم در عین حقارت به‌مغروران بس نزدیك است.

بیست وسوم -- شرم نیز به وفاق کمك می کند ، اما فقط در مورد آن مسائلی که نمی‌توان پنهانشان داشت . شرم نیز چون نوعی از اندوه است ، به خدمت خرد تعلق ندارد .

بیست‌وچهارم - بقیهٔ عواطف اندوه که انسان متعلق آنهاست، از اضداد مستقیم عدالت وپاکدامنی وشرافت وتقوی ودین هستند؛ وگرچه خشم ممکن است بنظر حاوی صورتی ازعدل باشد، معهذا قانونی وجود ندارد که بهر کس رخصت دهد تا اعمال دیگران را قضاوت کند وحق خود یا دیگری را بستاند .

بیست وپنجم - خوشخوئی یعنی میل به ارضاء مردمان اگر حاصل از عقل باشد، به تقوی و فضیلت منسوب است ؛ اما چنانچه ازعاطفه‌ای ناشی شود ، جاه طلبی یامیلی است که بوسیلهٔ عقل مردم معمولا بهانه کاذب تقوی نفاق وفتنه برمی‌انگیزند. زیرا آنکس که مایل است مردم دیگررا با نصیحت یا عمل یاری دهد تا همهٔ آنان با هم از حد اعلای نیکی بهره‌مند شوند بیش از هر چیز خواهد کوشید که مهر آنان را بدست آرد نه اینکه آنان را به ستایش کشاند ، تا آئینی را به‌نام اوبشناسند ، ونیز مطلقاً محلی برای حسد باقی نمی گذارد . چنین کسی در گفتگوی عادی از اشاره به رذائل مردم اجتناب می کند ودقت دارد که از عجز بشر فقط به ایجاز سخن گوید ؛ درحالیکه بیشتر درباب فضیلت وقدرت انسان واز طرقی که این دو خصیصه را ممکن است بحد کمال رسانند، بحث می کند. تا در نتیجه مردم نه از روی بیم یا کراهت ، بلکه فقط بعاطفهٔ شادی تا آنجا که می‌توانند به حکم عقل زندگی کنند .

بیست وششم ـ بجز انسان ما هیچ شیء منفردی را درطبیعت نمی‌شناسیم که از روح او بتوانیم درك لذت کنیم و نه هیچ چیزدیگری را که بتوانیم ازراه دوستی یا هرنوع رابطهٔ دیگری با خود متحد سازیم وبنابراین رعایت‌نفع‌خودمان اقتضاء نمی‌کند که شیء ازاشیاء طبیعت رابجزانسان حفظ کنیم ، منتهاهمان‌رعایت مصلحت به ما می‌آموزد که آن شیء را برحسب فایده یا ضررش نگاهداریم یا تباه سازیم ،یاآنرا به هرطریقی‌با حوائج خود منطبق سازیم .

بیست وهفتم ـ نفعی که ما ازاشیاء خارجی می‌بریم گذشته ازتجربه ومعرفتی که بعلت مشاهدهٔ آنها و تغییر دادن آنها از اشکال موجودشان به اشکال دیگر حاصل می کنیم بالاخص حفظ بدن است و بهمین جهت آن اشیائی برای ما مفیدترند که بتوانند بدن را تغذیه کنند وپرورش دهند ، بطوریکه تمام اجزاء آن بتوانند اعمال خود را بنحو احسن انجام دهند . زیرا هرچه بدن بطرق متعددتری قابل تأثرباشد و اجسام خارجی را بطرق بیشتری متأثر سازد عقل ببشتر قادر به تفکر خواهد بود. اما چنین بنظر می‌رسد که این نوع اشیاء در طبیعت معدود است و بالنتیجه برای تغذیهٔ ضرور بدن لازم است که انواع بسیار متنوعی از مواد غذایی مصرف شود ؛ زیرا بدن انسان از اجزاء مختلف‌الطبع بیشمار ترکیب شده است که به‌غذای دائمی و متنوع احتیاج دارند تاتمام بدن بتواند بیك اندازه برای کلیهٔ اعمالی که ازطبیعتش برمی‌آید آماده شود ودرنتیجه روح نیزبتواند بیك نسبت برای تصور امورمتعدد مستعد گردد .

بیست وهشتم ـ اگرهمهٔ مردم برای‌تحصیل این چیزها متقابلا بیکدیگر کمك نمی کردند ، قدرت یك فرد به اشکال‌برای این کار کفایت می کرد. چون پول هرچیز را بالقوه به ما عرضه کرده است ، تصور آن بیش ازهرچیز دیگر فکر مردم رابخود

مشغول داشته ؛ زیرا مردم به اشکال می‌توانند حصول هر نوع لذتی را بدون تصور پول بعنوان موجدآن میسر بدانند.

بیست ونهم ــ معهذااین فکر فقط در کسانی رذیلت محسوب می‌شود که پول‌را جهت رفع فقریا احتیاج نمی‌خواهند ، بلکه برای‌آن می‌طلبند که فنون کسب نفع‌را آموخته‌اند تا وسیلهٔ تشخیص خود را فراهم کنند . این گونه مردم برای تغذیهٔ بدن علی الرسم چیزهایی میخورند ، اما در خوراك بس امساك می کنند ؛ زیرا به گمان آنان هرچه برای حفظ بدن خرج شود، به زیان بضاعت مادی خواهد بود . اما آنها که مورد استعمال حقیقی پول را می دانند، واندازهٔ ثروت را برحسب احتیاج خود نگه می‌دارند با اشیاء معدودی می‌توانند به خرسندی‌زندگی کنند.

سی‌ام ـ بنابراین چون آن چیزهائی نیك است که اجزاء بدن را دراعمالشان یاری می کنند و چون لذت دراین است که نیروی انسان تا آنجا که از روح و جسم تشکیل شده‌است، تأیید شود و افزایش یابد،لازم میآید که تمام چیزهائی که موجب شادی هستند نیك باشند . اما از آنجا که اشیاء خود بخود به این منظور یعنی برای شاد ساختن ما عمل نمی کنند، وقدرت عمل آنها نیز برطبق منافع ما رهبری‌نمی‌شود، وبالاخره به این جهت که شادی حاصل ازآنها بالاخص مربوط به یك جزاز بدن‌است، چنین بر می‌آید که عواطف شادی وبالنتیجه امیال حاصل ازآنها با افراط قرین است، مگراینکه خرد ومراقبت در کار باشد . باید افزود : همواره یك عاطفهٔ نفسانی ما را وادار می کند که آن چیزی را که در حال برای ما لذت‌بخش است ، مقدم بر اشیاء دیگر قراردهیم، ودرروح ماعاطفه‌ای برابرباآن عاطفهٔ نفسانی نیست که ما رابه‌قضاوت دربارهٔ آینده وادارد .

سی ویکم ـ برعکس ، افکار خرافی آنچه را که موجب اندوه می شود خوب می‌دانند وآنچه‌را که شادی می‌آوردبد می‌شمارند . اما چنانکه گفتیم هیچکس بجز یك فرد حسود از ناتوانی یانقص من‌شاد نمی‌شود ، زیرا هرچه شادیی که ما رامتأثر می‌سازد بزرگتر باشد کفالی که مابه‌آن تقرب‌می‌جوئیم عظیم‌تر خواهد بود ، ودرنتیجه با طبیعت‌الهی بیشتر اشتراك می‌یابیم ؛ وآن شادیی که بارعایت صحیح نفع مامحدودو متعین شود ، هرگز بدنیست . از طرف دیگر هر کس اعمالش ازروی ترس باشد ، و برای اجتناب از شربه کارخوب مبادرت کند از رهبری خرد محروم است .

سی‌ودوم‌ـ اماقدرت انسان بسیارمحدود است وقدرت‌علل‌خارجی بی‌نهایت ازآن‌در میگذرد وبطوری که‌ما برای‌انطباق‌اشیاء خارجی بااحتیاجات خود دارای قدرت مطلق نیستیم. معهذااگرواقف‌باشیم به‌اینکه‌وظیفهٔ خودرا انجام‌داده‌ایم،وبدانیم که‌نیروی‌ما به اندازه‌ای‌نرسیده‌است که‌مارا به‌اجتناب‌ازاثراشیاءخارجی‌قادرسازد،وآگاه باشیم‌ازاینکه بعنوان جزئی‌از کل‌طبیعت ، بایداز نظم‌آن پیروی کنیم، اموری را که برخلاف‌اقتضای نفع ماهستند ، بامتانت تحمل خواهیم کرد . اگر ما این نکته را به‌وضوح و بطور مشخص درك کنیم‌آن جزء از ما که موجب بایجاب عقل است ، یعنی جزء افضل ما ، کاملا اقناع می گردد ، و با خرسندی در ادامهٔ وظائف اخلاقی‌خود خواهیم کوشید ؛ زیراتاآنجا که می‌فهمیم‌خواستارچیزی جزآنچه‌لازم‌است، نتوانیم‌بود ، ومطلقاً ازچیزی جزحقیقت‌خشنودنخواهیم‌شد. بنابرابن تاآنجا که‌مااین‌مطالب رابنحومطلوب‌می‌فهمیم، مساعی جزء بهتر ما بانظم کل طبیعت موافق‌خواهد بود .

بلز پاسکال

اندیشه ها

بلز پاسکال

(۱۶۲۳ـ۱۶۶۲)

بلز پاسکال که سی‌ونه سال بیش عمر نکرد درسن یازده سالگی اعجوبهٔ ریاضی بود. او ازپیشروان مطالعات هیدروستاتیک وبنیان‌گذار علم پنوماتیک وکاشف قانون مشهور فشار است که به نام خود او معروف شده. پاسکال هم فیلسوف وهم نویسنده بود و درنویسندگی صاحب شیوهٔ خاص است درمدت سه قرن مجموعهٔ یادداشت‌های او که باکمال سادگی «اندیشه‌ها» نامیده‌است مشهور و مورد احترام بوده است. این یادداشتها برای تمام کسانی که دارای هرنوع تمایلات دینی یا ذوقی یا نظری باشند بصورت نوعی کتاب آسمانی درآمده است. عمق افکار و صداقت بیان و خلوص نیتی که درسراسر این یادداشتها به چشم می‌خورد یقیناً برای ارائه دین مسیح ازاغلب دلایل پیچیدهٔ اهل کلام مؤثرتر است. هرچند این اندیشه‌ها مقطع و مجزاست لیکن طرح کلی آن‌ها یعنی کشف مساعی عام نوع بشر درجستجوی حق دارای وحدت و انسجام است. پاسکال نمونهٔ بارزی ازنویسندگان دینی است که ازمیان‌اصول جزمی دین مستقیماً به مسألهٔ اخلاق راه یافته اند. عشق‌به حقیقت و استقامت معنوی او توأم با بیان مقنع و مؤثرش او را در نظراهل عقل جالب‌می‌سازد. وبا توصیف بی‌رحمانه‌ای که از مصیبت محرومیت انسان از لطف‌خدا می‌کند تأثرات و عواطف را سخت‌برمی‌انگیزد.

اندیشه ها

بلز پاسکال

۱ - می‌سزد که انسان تمامی طبیعت را در منتهای عظمت وشکوهش دراندیشه آرد و دیده ازاشیاء پستی که دوراورا گرفته‌اندبر گیرد . شایسته است بآن مهررخشان که چون چراغی جاویدان برسراسر جهان وجود پرتو می‌اندازد نظر افکند و زمین را درمقام‌مقایسه با مدار عظیمی که‌خورشید طی می کند بصورت نقطه‌ای در آرد و خوبست متوجه شود که همین دایره عظیم در مقام مقایسه با مدارهائی که اختران در گردش خود به دور فلك طی می کنند نقطهٔ بسیار کوچکی است اما هرچند بینش ما بهمین جامتوقف می‌شود. لیکن قوهٔخیال ماازآن درمی گذرد زیرا تخیل ماسریع‌تراز آنچه طبیعت قادر است برای تعقل ماتهیه مواد ومصالح کند قوهٔ تعقل‌را بکار می‌برد و منابع آنرا مصرف می‌سازد. سراسر جهان مشهود در میان عالم وجود فقط یك ذره نامرئی است . هیچ اندیشه بآن نمی‌رسد . هرچه مفاهیم خود راتوسعه دهیم و از حد

مکان قابل تصور فراتر بریم در برابر واقعیت عالم وجود کرۀ بی‌انتهائیست که مرکز آن همه جاست ومحیط اشیاء ذراتی چند بیش نخواهد بود آن هیچ کجا نیست . خلاصه این خود بزرگترین نشانۀ محسوس قدرت بی‌پایان ذات باری است که قوۀ تخیل انسان خود را در این اندیشه بکلی گم می کند و چون به خویشتن باز گردد خوبست انسان تأمل کند تاخود درمقام‌مقایسۀ با عالم وجود چیست ومشاهده کند که دراین گوشه‌دور افتاده طبیعت چگونه گم‌شده است و از کنج حجرۀ محقری که در آن قرار گرفته ـ مقصودم عالم مشهوداست ـ نظری‌به کره زمین‌و کشورها وشهرها وخودش‌بیندازدوارزش واقعی آنها را بسنجد . انسان دربرابرلایتناهی چیست ؟

حشرۀ کوچکی به‌اوبدهیم واز او بخواهیم که به بدن کوچك واعضاء کوچکتر اویعنی اجزاء ومفاصل ورگهای اعضاء وخون رگها واخلاط خون وچکالۀ اخلاط و سودای‌چکاله‌ها نظرافکند سپس‌این جسم‌اخیررانیز بااستفاده‌از قوه تصور به کوچکترین جزء خود تقسیم کند وآنوقت‌آن جزء بسیار کوچك را مورد بحث قراردهیم . شاید تصور کند که باین ترتیب کوچکترین جسم را یافته‌است من دراینجا ورطۀ جدیدی‌را باو نشان خواهم داد و ثابت خواهم کرد که در دل این ذرۀ کوچك نه تنها دنیای‌مرئی بلکه تمام طبیعت که می‌توان در عالم‌تصور مجسم کرد مستتر است . در واقع دردل این ذره عوالم نامتناهی وجود دارد که هریك دارای فلك و اختران و کره ارض مخصوص خود هستند بهمان نسبتی که درجهان مرئی مشاهده می کنیم . در هریك ازاین کرات حیوانات زندگی می کنند ودربدن کوچکترین حشرۀآن همان‌اجزائی که حشرۀاولی داشت یافت می‌شود و دراین دیگرآن همان چیزها راخواهدیافت بدون‌انقطاع‌وبدون پایان . دراین جا فکرانسان از کوچکی این‌اجسام دچار حیرت می‌شود همانطور که درعظمت افلاك دچاراعجاب‌شده بودبدن ما که لحظه‌ای قبل دربرابر عالم وجودبصورت ذرۀ بی‌مقداری‌جلوه می کرد دربرابر این ذرات کوچك که دسترسی بدانها امکان‌ناپذیر

است جثه‌ای عظیم و دنیائی فراخ و بی‌حد وحصر جلوه می کند . کیست که‌از برخورد باین معنی دچار بهت و حیرت نشود ؟ کسی که در پرتواین افکار نظری بروجود خود افکند دچار هراس خواهد شد و باتوجه به‌اینکه بدن او بین دوورطه هولناك بی‌نهایت وعدم قرار گرفته است از مشاهده این عجایب برخود خواهد لرزید . گمان می کنم که بشر در این حالت چون حس کنجکاوی او جای خود را باعجاب داده است بهتر می‌تواند دربارهٔ این عجایب باسکوت تعمق کند و از کبروخودستایی بپرهیزد .

زیرادرواقع‌انسان در عالم طبیعت چیست ؟ دربرابر بی‌نهایت هیچ ودربرابرهیچ همه چیز واسطه‌ای‌است بین هیچ وهمه چیز . چون انسان ازفهم نهایات اموربی‌نهایت دوراست بنابراین‌آغاز و انتهای اشیاء همیشه از نظر او مستور است و رازی است که هرگز بدان دسترسی نخواهد یافت انسان نه عدم را که ازآن خلق شده می‌تواندببیند و نه بی‌نهایت را که درآن غرق شده است .

بنابراین چاره‌ای ندارد جزاینکه ظاهروحد وسط اشیاء رامشاهده کند والی‌الابد از دست یابی به‌آغاز وانتهای‌آنها چشم بپوشد . تمام موجودات از عدم سرچشمه گرفته‌اند وبسوی بی‌نهایت رهسپارند . کیست که بتواند این سیر و فراروشهای‌عجیب را تعقیب کند وبفهمد ؟ فقط خالق این عجایب آنها را درك می کند وکس دیگری را یارای درك‌آن نیست .

بر اثر عجزاز تفکردربارهٔاین امورلایتناهی انسان باعجله وبدون تأمل‌به‌مطالعه طبیعت پرداخته چنانکه گوئی بین‌آن امور لایتناهی‌وطبیعت تناسبی هست . غریب‌است که انسان خواسته‌آغاز امور را بفهمد وازآنجا به کشف کل‌آن نائل گردد ودراین‌کار جسارتی ازخودبروزداده که مانند موضوع اصل نهایت ندارد زیرا تحقق چنین‌طرحی بدون جسارت و استعدادی لایتناهی چون خود طبیعت امکان پذیر نیست .

اگر ما اطلاع وبصیرت داشته باشیم بخوبی متوجه خواهیم‌شد که چون طبیعت

تصویر خودو خالق خودرا بر تمام اشیاء نقش کرده تمام اشیاء از لحاظ عدم تناهی مضاعف باوی شریك اندو از آن بهره می برند. مثلا ما مشاهده می کنیم که کلیه علوم از لحاظ وسعت تحقیقات بی پایان هستند. کیست که نداند که مثلا هندسه دارای مسائل بی نهایت متعددی است که باید حل کرد این مسائل از لحاظ کثرت ودقت فرضیات نیز بی انتها می باشند زیرا واضح است که فرضیاتی که بعنوان پایه واساس ذکر می شود مستقل نیستند بلکه مبتنی بر فرضیات دیگری هستند که آنها هم مبتنی بر فرضیات دیگرند و باین نحو نهایت وقطعیت ندارند. ولی ما بعضی از این فرضیات را عقلا نهائی فرض می کنیم بهمان نحوی که در مورد اشیاء مادی به نحوی که حواس ما ماوراء آنرا درك نکند غیر قابل تقسیم می شماریم در حالی که ذاتاً قابل تقسیم است .

ازاین دو بی نهایت که علم می شناسد آنچه بی نهایت بزرگ است آشکارتر است بهمین جهت عدهٔ بسیار قلیلی ادعای فهم همه چیزرا کرده اند . مثلا ذیمقراطیس گفته است : « من از کل سخن خواهم گفت . »

اما بی نهایت کوچك کمتر واضح است وبهمین سبب فلاسفه بیشتر ادعا کرده اند که به آن دست یافته اند وهمین جاست که همه دچار لغزش شده اند . همین امر سبب ظهور عناوینی از قبیل «مبادی اولی» و«اصول فلسفه »وغیره شده که برخلاف ظاهرشان در باطن ادعا و خودنمائی آنها بهمان اندازه خیره کننده است که آن کتاب دیگر که عنوانش « درباب تمام مقولات معلومه» است .

ما طبعاً تصور می کنیم که استعداد بیشتری برای وصول به مرکز اشیاء داریم تا به محیط آنها وحدود دامنه مرئی جهان ظاهراً خارج ازقوه درك ماست ولی چون ما خودمان نسبت به چیزهای کوچك بسیار بزرگ هستیم تصور می کنیم برای شناختن آنها استعداد بیشتری داریم ولی میزان استعداد لازم برای درك هیچ و درك همه چیز تفاوتی با هم ندارند زیرا درهردوحالت میزان استعداد باید بی نهایت باشد . به نظر من

کسی که‌اصول اولیه‌وجود رادرك کند می‌تواند از بی‌نهایت نیز اطلاع حاصل کند اولی تابع دومی و راهبر بدان است . این دو بی‌نهایت بعلت همان بعد مسافتی که میان آنهاست به یکدیگر می‌رسند ویکدیگر را در ذات باری وتنهادرذات او می‌یابند .

پس خوبست ما به‌توانائی خود پی ببریم وبدانیم که ماچیزی هستیم ولی همه‌چیز نیستیم . ذات و طبیعت وجود ما مانع از آنست که با اصول اولیه که از عدم سرچشمه می گیرندآشنا شویم وخردی وجود ما بی‌نهایت راازنظرما مستور می‌دارد .

عقل ما درعالم فکر ومعنی همان وضعی‌را دارد که جسم مادرعالم ماده وطبیعت دارد . چون ما از هرجهت محدود هستیم این حالی که حد متوسط بین دو بی نهایت است در تمام ناتوانی ماوجود دارد. حواس ما هیچ نهایت و افراطی را درك نمی کنند. صدای زیادمارا کر می‌سازد روشنائی زیاد چشمان ما را خیره می کند . مسافت زیاد دور وزیاد نزدیك مانع رؤیت می‌شود . اطناب وایجاز زیاد سبب ابهام در کلام‌می‌شود. حقیقت مفرط مانع فهم است (کسانی را می‌شناسیم که‌نمی‌توانند بفهمند که‌اگرازصفر چهاررقم کسر کنیم همان صفر باقی خواهد ماند) مبادی علوم درنظر بدیهی می‌نماید. لذت زیاد سبب ناراحتی می گردد . درموسیقی اگر کنسنانس زیاد باشد مخل طبع است . نیکوئی زیاد هم‌خوش‌آیند نیست ماهمیشه مایلیم بتوانیم بیش ازآنچه بماخوبی می‌شود تلافی کنیم ودین خود راادانمائیم . احسان زیاد از جانب دوستان بجای‌اینکه مایهٔ شکر گزاری شود موجب رنجش میگردد .

مانه گرمای زیاد راحس می کنیم نه سرمای زیاد را ــ کیفیات مفرط برای‌ما مضراند وقابل‌درك به حواس نیستند. آنها رااحساس‌نمی کنیم‌لیکن ازآنهارنج می‌بریم . جوانی زیاد وپیری زیادمانع فهم است وتربیت زیاد و کمی تربیت هم همینطور است ــ خلاصه اینکه چنین می‌نماید که نهایات برای ماوجود ندارند وما نیز داخل درشعاع توجه‌آنها نیستیم ــ یاآنها ازحیطهٔ درك ماخارج هستند یا اینکه ما از حیطهٔ آنها

خارج هستیم .

اینست حالت‌واقعی ما که مارا از علم قطعی وازجهل مطلق بازمیداردمادرفضائی وسیع سیرمی کنیم وبی‌اراده ومردد ازیك سرآن‌بسردیگر سوق داده می‌شویم- هروقت می‌خواهیم خورا به نقطه‌ای بچسبانیم و بآن تکیه کنیم می‌لغزد و مارا ترك می کند واگر به دنبال آن برویم از چنگ ما فرار می کند وتا ابد ناپدیدمی گردد - برای‌ما هیچ چیز ثابت نیست ـ این وضع اگر چه برخلاف میل ماست‌لیکن طبیعت ماست ـ ما درآتش اشتیاق یافتن یك اساس محکم و مبنای غائی قابل اطمینان می‌سوزیم تا بر روی‌آن برجی برای دسترسی به بی‌نهایت بنا کنیم ولی‌پایه بنای مافرومی‌ریزد وزمین در زیرآن‌بهاویهٔ دهان بازمی کند .

پس به دنبال اطمینان وثبات نرویم-عقل ماهمواره مفتون اشباح متغیر است- هیچ چیز نمی‌تواند متناهی را بین دونامتناهی تثبیت کند که هم‌آن را دربردارند وهم ازآن می گریزند .

بنظرمن اگر ما این معانی راخوب درك کنیم‌آرامش خواهیم یافت وهر کس بوضعی که‌طبیعت اوراقرارداده است خواهد ماند- چون محیطی که‌نصیب ماشده‌همیشه ازدو بی‌نهایت فاصله خواهد داشت چه تفاوتی می کند که علم‌انسان به‌عالم قدری‌بیشتر شود ؟ اگر علمش بیشترشود کمی ارتقاء خواهدیافت ولی‌آیاهمیشه ازپایان‌آن‌بی‌نهایت دور نخواهدبود ؟ آیا مدت عمر ما حتی اگر ده سال هم‌بیشتر زنده بمانیم از ابدیت بی‌نهایت دورنیست ؟

در مقام مقایسه بااین دو بی‌نهایت‌کلیه متناهیات متساویند ومن‌دلیلی نمی‌بینم که ما فکر خود رابه‌یکی ازآنها بیش ازدیگری مشغول کنیم ـ تنها مقایسه‌ای که مابین خود و متناهی می کنیم برای مادردناك است .

اگر انسان ابتدا درخودش مطالعه کند خواهد دید که چه قدر از پیشرفت در

این امر عاجزاست چطور ممکن است جزء از کل خبرداشته باشد ؟ ممکن است انسان میل داشته باشد اقلاً به چیزهائی که قابل قیاس باخود اوهستند آشنائی پیدا کند ـ ولی اجزا عالم بطوری به یکدیگر مربـوط و متصل هستند که به عقیده من نمی‌توان یکی را بدون شناسائی دیگران وبدون شناسائی کل شناخت .

مثلاانسان با کلیه چیزهائی که می‌شناسد رابطه دارد ـ انسان برای زیستن به مکان وزمان احتیاج‌دارد و باید حرکت کند تازنده بماند وبه مفرداتی‌احتیاج دارد که اوراترکیب کنندو گرما وخوراك برای‌تغذیه وهوابرای‌تنفس‌می‌خواهد ـ وی روشنائی‌را می‌بیندواجسام‌راحس می کند خلاصه وی‌باهمه موجودات درارتباط استوباآنها بستگی دارد و تابع‌آنهاست ـ پس برای شناختن انسان لازم است بدانیم کـه چرا برای زنده ماندن احتیاج به هوا دارد (برای شناختن هوا) بایدبدانیم چگونه به زندگانی انسان ارتباط دارد وغیره شعله بدون هوا نمی‌تواند وجود داشته باشد پس برای شناختن‌یکی باید دیگری را هم بشناسیم .

پس‌چون همه چیزهم علت است وهم معلول هم‌تابع است وهم‌متبوع هم‌بی‌واسطه است و هم باواسطه وهمگی بوسیلهٔ یك زنجیرطبیعی و نامرئی که اشیاء بسیار متباعد وبسیارمتفاوت را بهم می‌پیونددبه یکدیگروصل شده‌اند من عقیده دارم که هم‌شناختن اجزاء بـدون آشنائی به کل غیر ممکن است و هم شناختن کل بـدون آشنائی بـه جزئیات اجزاء .

(ابدیت اشیاء نیزبه ذاته یا درذرات باری دربرابر عمرکوتاه ما حیرت‌آوراست سکون ثابت ولایتغیر طبیعت در برابر تغییرات مداومی که دائماً دروجود ماپیدا می‌ـ شود نیزبهت‌آور است .)

چیزی که عجزما را ازشناسائی موجودات تکمیل می کند اینست که آنها بسیط وساده هستند وما مرکب از دو طبیعت متضادیم که نوعاً با یکدیگر اختلاف دارند و

آن روح وجسم است زیرا غیر ممکن است که جزء عقلانی ما روحانی نباشد و اگر کسی ادعا کند که ما فقط جسمانی هستیم برای ما امکان شناختن موجودات بیشتر منتفی خواهد گردید زیرا هیچ چیز باین اندازه غیر قابل تصور نیست که ماده بوجودخود شناسائی داشته باشد ـ غیرممکن است تصور کنیم که چگونه ماده خود را می‌شناسد .

لذا اگر ما فقط موجودی مادی باشیم ابداً نمی‌توانیم به چیزی شناسائی داشته باشیم‌واگرمامرکب ازماده وفکرباشیم نخواهیم توانست‌موجودات بسیط را اعم‌ازمادی یا روحانی بخوبی بشناسیم ازاین جهت است که اغلب فلاسفه مفهوم مغشوشی از امور داشته‌اندوازاشیاء مادی‌باعبارات روحانی‌وازاشیاء روحانی‌باعبارات مادی سخن گفته‌اند زیرا آنها می گویند که اجسام دارای تمایل به سقوط می‌باشند ومرکزخود رامی‌جویند و ازخلأ هراسانند واز تلاشی می گریزند و دارای تمایلات ورغبت ونفرت‌اند وتمام این صفات مخصوص عقل است ووقتی صحبت از عقل می کنند برای‌آن مکان و حرکت ازمحلی به محل دیگر قائل می‌شوند واینها ازخواص اجسام است.

بجای اینکه ما تصورات این امور رابطورخالص دریافت کنیم آنها را برنگ کیفیات وصفات خویش درمی‌آوریم و هرشیء ساده‌ای راکه مورد مطالعه قرارمی‌دهیم نقش وجود مرکب خود را براو می‌زنیم .

کیست که پس ازمشاهده اینکه ما تمام اشیاء را ازماده وفکرترکیب می کنیم نگوید که این ترکیب برای ما کاملا قابل درك است ولی درواقع ما از این ترکیب هیچ چیز درك نمی کنیم‌انسان درنظرخود عجیب ترین موجود طبیعت است زیرانمی‌تواند تصور کند که جسم چیست وفکر کدامست و چگونه جسم ممکن است با فکر متحد گردد و این اشکالات او است چگونگی اتصال جسم به روح برای انسان قابل ادراك نیست ولی‌انسان جزهمین وحدت واتصال نیست .

۲ ـ بیهودگی علوم ـ هنگامی که غم و غصه بـرمن مستولی می‌شود اگر از اخلاقیات بی اطلاع باشیم شناسائی علوم سبب تسلی خاطرمن نمی گردد ولی اگر به علوم طبیعی آشنائی نداشته باشیم همیشه خواهم توانست به علوم اخلاقی پناه بـرم و تسلی خاطرخود را فراهم کنم.

۳ـ خیال آن جزء فریب دهندهٔ انسان ومنشأ اشتباه وخطاست وبیشترازاین جهت سبب اشتباه می‌شود که همیشه بر خطا نیست زیرا اگرخیال همیشه وبدون استثناء بر خلاف حقیقت بود ملاك خطا ناپذیر تشخیص حقیقت می گردید، لیکن چون تخیلات اغلب خطا هستند نشانه‌ای ازطبیعت وماهیت خویش بدست نمی‌دهد وحقیقت وباطل را یکسان بنشان خود منقش می‌سازند.

منظور من‌دیوانگان‌نیست‌بلکه‌مقصودم عاقل‌ترین افراداست‌زیرا درمیان آنهاست که قوهٔ تخیل دارای قدرت است عقل مابیهوده اعتراض می کند لیکن‌قادرنیست ارزش صحیح برای امور تعیین کند. این قدرت مغرور که دشمن عقل است و می‌خواهد بر آن غالب ومسلط باشد یك طبیعت ثانوی درانسان به وجودآورده تا بهتربتواند توانائی خود را نشان دهد ـ او قـادر است انسان را شادمان یا اندوهناك، تندرست یا بیمار، توانگریادرویش‌سازد ـ عقل راوادارمی کند چیزی راباور کند یادربارهٔ آن شك‌نماید ویاآنرا انکار کند ـ که‌حواس را قوی‌ترویا ضعیف‌ترسازد ـ عقلاومجانین مخصوص‌بخود دارد وچقدرمایهٔ حسرت‌است که‌اوپیروان‌خودرا بسی بیشتروتمامتراز‌عقل‌ارضاءمی کند، کسانی که قوهٔ تخیلشان زنده وبا نشاط است بیش از صاحبان خرد ازخویشتن راضی هستند، درحالی که سایرین باترس وبیم بآنهاجواب می گویند وهمین اطمینان واعتماد بنفس سبب می‌شود که شنوندگان اغلب گفته های ایشان را بهتر و بیشتر از گفته‌های

دیگران بپذیرند آنهائی که‌درعالم تصورخویش خردمندهستند می‌توانندیگران رانیز متقاعد کنند که صاحب عقل وخرد می‌باشند البته خیال نمی‌تواند دیوانگان را عاقل سازد ولی می‌تواند که آنها را خوشبخت کند درحالی که عقل فقط می‌توانند صاحبان خـود را تیره بخت سازد خیال انسان را قرین افتخار می کند و عقل او را شرمنده می‌سازد .

قوه خیال نام نیك عطا می کنداحترامی که برای اشخاص وقوانین وکارها وغیره قائلیم مدیون قوه خیال است ـ بدون رضایت آن کلیه ثروتهای جهان‌کافی نیست.

شاید بگوئید فلان قاضی که بعلت کبر سن مورد احترام همهٔ مردم است فقط تابع عقل سلیم می‌باشد ودرمورد دعاوی فقط به ماهیت واقعی‌آنها توجه دارد و قضاوت می کند وابداً بـه خیالات واهی که درمخیله اشخاص ضعیف النفس بوجود می‌آیـد اعتنائی ندارد ولی همین قاضی خردمند با کمال ایمان وعلاقه به کلیسا می رود تا عقل خود را با حرارت عشق خویش درآمیزد وآنرا مستحکم سازد وحاضر است با منتهای احترام به سخنان واعظ گوش فرا دهد ـ فرض کنیم واعظی که در کلیسا وعظ می ـ کند دارای صدای ناهنجار وهیئتی مضحك باشد یا دلاك ریشش را بد اصلاح کرده باشد یا لباسش ازآنچه معمول است کثیف‌ترباشد ودرآن صورت حقایقی که وی‌اعلام می کند هرقدر هم بزرگ ومتقن باشد من یقین دارم که آقای قاضی وقار خود را از دست خواهد داد وبه خنده خواهد افتاد .

اگر بزرگترین فیلسوف عالم را روی تخته‌ای که پهنای‌آن بیش ازاندازه‌کافی باشد قرار دهیم که از روی پرتگاه عمیقی بگذرد هر قدر هم عقل او بخواهد وی را مطمئن سازد که‌خطری متوجه‌اونیست قوه وهم‌اوغلبه‌خواهد کرد ودچار وحشت خواهد شد . بعضی اشخاص حتی اگر فکرآنرا هم بکنند عرق سرد بر بدن آنها می‌نشیند ـ راجع به کلیه‌آثار تخیل چیزی نخواهیم گفت زیرا سخن به درازا خواهد کشید .

همه می‌دانند که دیدن گربه یا موش یا خورد شدن یك قطعه ذغال و غیره ممکن است پاره‌ای اشخاص را ازجا بدربرد، لحن صدا عاقلترین اشخاص‌را تحت تأثیر قرار می‌دهد وقدرت کلام یا لطافت شعررا بکلی عوض می کند.

عشق یا کینه در اعمال عدالت مؤثراست وقتی وکیل دعاوی حق‌الوکاله‌خوبی گرفته باشد اعتمادش به حقانیت موکلش بیشتر است. رفتار و حرکات جسارت آمیز او اظهارات وی را در نظرقضات که فریفتهٔ ظاهر او می‌شوندصحیح‌ترجلوه‌می‌دهدواقعاً که چقدر عقل بی‌ثبات است خفیف‌ترین وزشی آنرا به‌هرسو می‌برد.

کلیه اعمال افراد بشر را باید بهمین نحو قیاس کرد که جز در مقابل حملات وهم وخیال درآنها تزلزلی رخ نمی‌دهد. زیرا عقل مجبور به‌تسلیم شده‌است. عالی-ترین عقول اصولی را اتخاذ می کند که قوه خیال انسان بدون تأمل ودقت‌عرضه‌داشته است. کسی که فقط به دنبال عقل برود عامه مردم دیوانه‌اش خواهد دانست. پس‌باید بنا برآئین اکثر ناس حکمیت کنیم- و آنچه آنهارا خشنودساخته ولولذات خیالی‌باشد باید همه روزدرتحصیل‌آن بکوشیم وپس ازاینکه خواب‌عقل فرسوده مارا نشاط‌بخشید باز باید به دنبال اشباح خیالی بشتابیم و دستخوش تأثیرات این ملکه فرمانروای عالم گردیم-اینست یکی ازمنابع خطا و اشتباه لیکن منشأ منحصرآن نیست.

قضات ما این راز را بخوبی درك کرده‌اند - جامه‌های سرخ وپوست خزی که خود را مانندگربه درآن می‌پیچند و دادگاهائی که درآن عدالت را اجرا می کنند و نقش گل سوسن و سایر تزئینات و تشریفات همه لازم است- اگر اطباء جبه بلند و گشاد و کفشهای بی‌پاشنه نمی‌پوشیدند واگرعلمای روحانی کلاههای چهار گوش بسر نمی گذاشتند و لباسهائی که فراخی آن‌پنج برابر جثه آنها است نداشتند هرگز نمی-توانستند دنیا را که در برابر این ظواهر فریبنده تاب مقاومت ندارد گول بزنند. اگر قضات عدالت حقیقی داشتند و اگر پزشکان فن درمان را واقعاً می‌دانستند

احتیاجی به کلاه چهار گوش نداشتند و شکوه و جلال این علوم بخودی خود جلب احترام می کرد ولی چون علمشان خیالی است باید از این وسایل ابلهانه که مورد اعجاب همان تخیلی است که با آن سروکار دارند استفاده کنند وباین نحو واقعاً جلب احترام می کنند ـ فقط جنگجویان اند که خود را باین شکل نمی آرایند ، زیرا در واقع کار اصلی با آنهاست آنها خودرا بازورمستقر می سازند سایرین باتظاهر و نمایش.

ازاینرو پادشاهان ما شکل و هیئت خودراتغییر نمی دهند ـ و برای اینکه خود را فوق العاده نشان دهند لباسهای غیرعادی نمی پوشند ولی اطراف آنها رانگهبان وقراول گرفته است . این لعبتگان سرخروی آهن پوش دستها و قدرتشان فقط برای استفاده خداوندان آنهاست و این کوس و دهلی که پیشاپیش آنها می رود و این افواجی که دور آنها را گرفته اند پردلترین مردمان را به لرزه درمی آورد ـ آنها فقط لباس ظاهر ندارند بلکه زور باطن هم دارند ـ عقلی بس لطیف می خواهد که سلطان عثمانی را درکاخ عالی خود در میان چهل هزار سربازان ینی چری بچشم یك فرد عادی بنگرد.

ما حتی نمی توانیم یك نفر وکیل دعاوی را با لباس و کلاه مخصوصش ببینیم و نسبت به مهارت او نظر مساعد پیدا نکنیم ـ تخیل برهمه چیز حاکم است ـ زیبائی و عدالت و خوشبختی که مهمترین اموراست ساختۀ اواست. من خیلی میل داشتم اثری را بزبان ایتالیائی که فقط نام آنرا می دانم واین نام به تنهائی برابر با چند کتاب است ببینم ـ نام این کتاب «خیال سلطان عالم» است من بدون اینکه این کتاب را دیده باشم با آن موافقم مگر آنکه چیز ناپسندی داشته باشد .این ها کم وبیش آثار آن قوه توهمی است که ظاهراً بقصد سوق ما به خطاهای لازم بما اعطا گردیده است ، لیکن ما غیراز این بسیاری منابع خطای دیگر داریم. فقط خاطرات و انطباعات کهنه نیست که قادر به گمراه ساختن ما است دلربائی تازگی ونوظهوری نیز دارای همان قدرت است ازاین جا است که تمام اصلاحات میان مردم بر می خیزد که یکدیگر را یا متهم به تبعیت

از منطبعات ذهنی دورهٔ کودکی می کنند یا به‌شناختن درپی آراء جدید . آنکه حد اعتدال را نگه می‌دارد کیست ؟ باید بیاید و این ادعا را ثابت کند ـ هیچ اصلی ولو از کودکی طبیعی ما بوده باشد نیست که نتوان آنرا جزء تأثیرات غلط تربیت یاحواس قلمداد نمود .

بعضی می گویند چون از دوران کودکی شما جعبه‌ای را که چیزی درآن نمی‌بینید خالی فرض کرده‌اید بامکان خلأ قائل شده‌اید . این خطای حواس شماست که بواسطهٔ عادت راسخ شده و علم باید آنرا تصحیح کند .

دسته‌ای دیگرمی گویند چون‌درمدرسه به شما گفته‌اند که خلأ وجودنداردعقل سلیم‌خودتان را که بوضوح آنرا ادراك می کرد منحرف‌ساخته‌اید وبایدبارجعت به‌حالت اولیه خود این خطا را تصحیح نمائید . پس کدام یك شما را گول زده است ؟ حواس یا تربیت ؟

سبب دیگر بروز اشتباه بیماری است. بیماریها حس تصدیق مارافاسد می کند بیماریهای سخت تغییر محسوس می دهند بیماری های سبك نیز به‌اندازه خود مؤثر می‌باشند.

منافع شخصی‌ما نیز بنحوی عجیب موجب عمیان بصر می گردد - حتی‌به‌منصف‌ترین فرد عالم اجازه داده نمی‌شود درکاری که بخود او مربوط است قاضی باشد ـ من اشخاصی‌را می‌شناسم که برای اجتناب‌ازحب نفس برخلاف حق وانصاف به‌ضررخویش قضاوت کرده‌اند و مطمئن ترین وسیله برای محکومیت در دعوائی که حقانیت آن مسلم بوده همانا توصیه اقوام نزدیك این قبیل قضات است .

عدالت و حقیقت دونقطه بس دقیق و ظریف است که آلات کندی که دراختیار ماست نمی‌تواندآنهارا درست مس نماید اگرهم بدانها برسد یا آنها راخرد می کندیا به‌پیرامون آنها تکیه می کند که بیشتر باطل است تا حقیقت .

(انسان طوری خلق شده که به‌هیچ حقیقت دسترسی ندارد و بالعکس چند... بسیارخوب برای خطا دراختیاردارد . اکنون به‌بینیم بچه اندازه است ؟ ... اما علت عمدهٔ خطا نزاعی است که‌بین حس وعقل وجود دارد .)

۴ ـ فهم درست چند نوع دارد . بعضی‌اشخاص در بعضی مراتب‌امورفهمشان‌درست است ودربعضی‌دیگردرست نیست‌و گمراه می‌شوند . بعضی‌ها از مقدمات معدودی‌خوب استنتاج می کنند و این حاکی ازحدت عقل‌آنهاست .

بعضی دیگر فقط وقتی که مقدمات متعدد باشد می‌توانند استخراج نتیجه کنند. مثلا دسته اول بآسانی می توانند موضوع ثقل و فشارمایعات را ازچند مقدمهٔ معدود بفهمند ولی نتایج بقدری دقیق‌است که وصول بآن دقت وتیزبینی‌فوق‌العاده می‌خواهد.

با این حال ممکن است‌این قبیل اشخاص نتوانند ریاضی‌دان خوبی‌باشندزیرا ریاضیات حاوی مقدمات متعدد و کثیری است وشاید عقیده بعضی‌ها طوری باشد که بتوانند مقدمات معدودی را تاآخر دنبال کنند ولی قادرنباشند بعمق اموری که تعداد مقدمات آن زیاد است برسند . بنابراین دونوع قوه عقلیه وجود دارد . نوع‌اول‌آنست با عمق وحدت درنتایج مقدمات معین غورمی کند و این را عقل دقیق می‌نامند . نوع دیگرآنست که می‌تواند تعداد زیادی مقدمات را بدون اینکه‌آنها رابایکدیگرخلط کند یکجا در حیطهٔ فهم‌آورد. این را عقل ریاضی می‌نامند ـ اولی‌دارای قوت ودقت است و دومی دارای احاطه و جامعیت ـ هریك ازاین دو خاصیت ممکن است بدون دیگری وجود داشته باشد ـ قوهٔ عقلیه ممکن است قوی ولی محدود وهم ممکن است جامع ولی ضعیف باشد .

۵ ـ ریاضیات دریافت شهودی (وجدان) ـ فصاحت واقعی به قوانین فصاحت

احتیاجی ندارد واخلاق واقعی ازموازین اخلاقی بی‌نیازاست . این معنی‌اخلاق‌حاصل از قوهٔ تمیز ووجدان که قاعده‌ای ندارد اهمیتی به‌اخلاق مبتنی برعقل نمی‌دهد . زیرا ادراك متعلق به قوهٔ ممیزه‌است چنان که علم به قوه‌عقلیه تعلق دارد . شهود و وجدان جزء قوه ممیزه است وریاضیات ازآن عقل .

فیلسوف واقعی کسی است که فلسفه را بچیزی نگیرد .

۶ ـ هرقدر عقل انسان بیشتر باشد اصالت وجه تمایز بین افراد را بیشتر درك می کند . اشخاص عادی تفاوتی بین افراد مشاهده نمی کنند .

۷ ـ اشخاص معمولا به دلایلی که خودشان کشف کرده‌اند بهتر تسلیم می شوند تا به دلایلی که بفکر دیگران خطور کرده است .

۸ ـ وقتی که در یك قطعه ادبی طبیعی وخالی ازتکلف تصویری از هیجانات وتأثرات درونی انسان می‌خوانیم صحت وحقیقت‌آنرا در درون خود احساس می کنیم این حقیقت هرچند ماازآن اطلاعی نداشتیم ولی قبلادردرون ما وجود داشته است ـ لذا نسبت انسان به کسی که اوراوادار به احساس این حقایق‌متمایل می کنددوستی‌پیدا می کند زیرا وی ثروت خویش را برخ مانکشیده بلکه دارائی خودما را بما نشان داده است همین نفعی که به ما رسانده وی را در نظر ما محبوب جلوه می دهد بعلاوه اشتراك عقلی که باوی حاصل می کنیم دل ما را به محبت وی مایل می‌سازد .

۹ ـ فصاحت عبارت ازبیان مطلب است به نحوی که اولاً شنوندگان بتوانند بدون رنج وبالذت‌آنـرا بفهمند وثانیاً احساس علاقه‌مندی کنند تا حب نفس آنان را

وادارد باکمال میل در بارهٔ آن به فکر پردازند.

بنابراین فصاحت عبارت است از کوشش برای ایجاد تناسب وانطباق بین عقل ودل آنهائی که طرف خطاب واقع می‌شوند ازیکطرف وازطرف دیگر میان افکار وجملاتی که بکار می‌بریم ـ پس ما باید دل انسان را خوب بر رسی کرده و به رموز قوای آن پی برده باشیم وسپس خطابه خود را با آنها درست منطبق ومتناسب سازیم. ما باید خود رابجای آنهائی که باید سخنان را بشنوند بگذاریم وخطابه خود را با معیار دل خویش بسنجیم و به‌بینیم آیا این سخنان دردل ما اثر دارد یاخیر وآیا شنونده بناچار آنها را قبول می کند یانه؟ باید حتی الامکان از ساد گی وسخنان طبیعی خارج نشویم ـ آنچه را کوچك است بزرگ وآنچه را بزرگ است کوچك جلوه ندهیم ـ کافی نیست که گفته‌های ما زیبا باشد بلکه باید مربوط به موضوع باشد وچیزی زیاد و کم نداشته باشد.

۱۰ ـ رودها راههائی متحرك هستند که ما را بجائی که می‌خواهیم می‌برند.

وقتی ازحقیقت چیزی اطلاع نداریم وجود یك خطای عام مشتر کی که موجب یقین ذهن انسان گردد بی‌فایده نیست ـ مثلادرمورد ماه که تغییر فصول و اشاعه بیماریها وغیره را بآن نسبت می‌دهند ـ زیرا بزرگترین بیماری انسان کنجکاوی بی‌آرام او در بارهٔ اموری است که از فهم آن عاجز است وبهتراست انسان در اشتباه بماند تا بیهوده کنجکاوی کند.

۱۱ـ روش نگارش اپیکتت ومونتنی وسالومون دوتولتی عادی‌ترین وآموزنده‌ترین روشها است که درخاطرها بهتر می‌ماند و ازآن بیشتر نقل می کنند زیرا تماماً مرکب از افکاری است که از گفتگوهای عادی زندگی سرچشمه گرفته است ـ همانطور که مادر بارهٔ اشتباه شایع در باره ماه می گوئیم که ماه سبب کلیه پیش آمدهاست

همواره می گوئیم که بنا به گفته سالومون دوتولتی وقتی حقیقت چیزی معلوم نباشد وجود خطای عام ومشترکی دربارهٔآن اولی است و این همان نظری است که در بالا ذکر شد.

۱۲ ـ قسمت اول ـ بدبختی انسان بدون خدا
قسمت دوم ـ سعادت انسان باخدا
قسمت اول ـ فساد طبیعت واثبات‌آن با استفاده از خود طبیعت.
قسمت دوم ـ اثبات وجود منجی با استفاده از کتاب‌آسمانی.

۱۳ ـ باید خود را بشناسیم ـ اگر خود شناسی ما را به حقیقت رهبری نکند لااقل قاعده‌ای برای زندگانی انسان خواهد بود و هیچ چیز بهتر از این نیست.
بین اعمال ناشی از اراده وکلیه سایر اعمال یك اختلاف کلی ذاتی وجود دارد.

۱۴ ـ اراده یکی از عوامل عمدهٔ ایمان است نه از این جهت که موجد ایمان است بلکه از این جهت که صدق‌و کذب امور بسته به‌جنبه‌ای‌است که ازآن‌بدانها نظر می کنیم. اراده که یك جنبه را بردیگران ترجیح می‌دهد ذهن انسان را ازمشاهده خواص آن چیزی که میل ندارد آنرا به‌بیند منحرف می‌سازد و باین نحو ذهن انسان بر حسب اراده حرکت می کند برای مشاهدهٔ جنبه‌ای که میل دارد توقف می کند و قضاوت‌خود را تابع مشاهدات می‌سازد.

۱۵ ـ بین ما وبهشت‌یا دوزخ فاصله فقط زندگی است که ضعیف‌ترین چیزی است که در این جهان وجود دارد.

۱۶ ــ دو اشتباه : ۱ـ همه چیزرا بمعنی لفظی و حقیقی گرفتن ــ ۲ـ همه‌چیز را مجاری و معنوی تعبیر کردن .

۱۷ ـ نظم‌جهانی را که انسان می‌خواهد بر آن حکومت کند برچه اساس باید استوارساخت؟ آیا اساس میل و هوس افراد؟ نتیجه چه اغتشاشی؟ است براساس عدالت؟ خیر ، انسان از آن بی‌خبر است .

اگر انسان عدالت‌را می‌شناخت یقیناً این اصل چنان شایع نمی‌شد که«هر کسی باید از رسوم کشور خویش پیروی کند» در آن صورت عظمت وجلال انصاف وعدالت همهٔ ملل راتحت‌اطاعت می‌آورد ودیگرقانون گذاران بجای عدالت ثابت ولایتغیرسلیقهٔ ایرانیها یاژرمن‌ها را برای‌وضع‌قوانین‌سرمشق‌قرار نمی‌دادند.وعدالت‌حقیقی‌درتمام کشور‌های زمین و درتمام ازمنه حکمفرمامی‌بود درحالی که می‌بینیم که هیچ عدالت یا ظلمی نیست که بواسطهٔ تغییر اقلیم تغییر ماهیت ندهد . سه درجه عرض جغرافیائی سبب می‌شود که کلیه دستگاه های قضاوت و عدالت زیر وزبر شود و نصف‌النهار در چگونگی حقیقت اثرقطعی دارد‌ـقوانین اساسی پس ازچند سال عوض می‌شود ـ حق‌هم دوره‌ای دارد ــ دخول زحل در خانه اسدبرای مانشانه منشأفلان‌جنایت است ، واقعاً عدالت‌عجیبی است که‌رودخانه‌ای‌آنرا متوقف یامحدود می‌سازددراین طرف جبال‌پیرنه حقیقت ودرآنطرف خطا است .

مردم تصدیق دارند که عدالت در رعایت این آداب و رسوم نیست بلکه در مراعات قوانین فطری مشترك میان کلیه کشورها است ـ اگر از میان قوانین انسانی که دست تصادف در عالم منتشر ساخته یکی در سراسر جهان اطلاق و کلیت داشت طرفداران این رأی یقیناً در بارهٔ صحت نظر خود سخت پافشاری می کردند ولی از

عجائب‌مضحك این است که امیال بشرچنان دچار تلون است که چنین قانونی وجود ندارد.

دزدی و زنای با محارم و فرزندکشی و پدرکشی همه اینها زمانی در زمره صفات پسندیده محسوب می‌شد ـ آیا چیزی از این مسخره‌تر هست که کسی حق داشته باشد مرا بکشد بسبب اینکه او در آن طرف رودخانه زندگی می کند و فرمانروای شهر او با فرمانروای شهرمن اختلاف دارد در صورتی که خود من با اوهیچ اختلافی ندارم؟

شکی نیست که قوانین فطری وجود دارد ولی همینکه عقل انسان یکبار فاسد گردید همه آنها را فاسد کرده است. هیچ‌چیزفی‌الواقع ازآن مانیست آنچه مال‌خویش میخواهیم بتصنع و تکلف است ارتکاب جنایات بواسطهٔ وجود قوانین است چنانکه درقدیم با شرایع سروکار داشتیم اکنون با گناه سروکار داریم.

نتیجه این خطا و اشتباه اینست که می گویند ماهیت قانون حکم قانون گذار است و بعضی دیگر مصلحت سلطان را قانون می‌دانند و دسته‌ای رسوم جاری را واین ازهمه یقین‌ترست. هیچ‌چیز بصرف حکمیت‌عقل‌فی‌نفسه عادلانه نیست. همه چیز بازمان تغییرمی کند، رسوم خالق کلیه موازین انصاف وعدالت است زیرا مورد قبول‌عامه‌است واساس باطنی‌حاکمیت آن بشمارمی‌رودهر کس بخواهدقانون‌را باصول‌اولیه‌آن برگرداند آنرا ازمیان‌خواهدبرد، هیچ چیز خطاتر ازقوانینی نیست که برای‌تصحیح خطاهاوضع شده است، کسی که ازاین قوانین به علت اینکه عادلانه هستند تبعیت می کند تابع عدالت واهی است نه عدالت ذاتی، این عدالت‌قائم بنفس است یعنی همان قانون است ولاغیر. اگر کسی باعث‌آنرا بررسی کند بقدری‌آنرا ضعیف و بی‌مایه خواهد یافت که اگر به تأمل در عجایب قوه تخیله انسانی خونکرده باشد تعجب خواهد کرد که چگونه درمدت یك قرن این قانون چنین مورد احترام وتعظیم قرار گرفته است ـ فن

خلاف و انقلاب اینست که رسوم مقبول عامه را متزلزل سازند و منشأ آنها را کشف کنند تا خالی بودن آنها را از اعتبار وعدالت بازنمایند.

اینهامی گویند که ما باید به قوانین فطری واساسی که براثررسوم غیرعادلانه از بین‌رفته‌اند بر گردیم ـ لیکن این بازی یقیناً منجربه‌این می‌شود که همه‌چیزازدست برود، زیرا هیچ چیزرا نمی‌توان پس از سنجش عادلانه دانست ـ لیکن مردم‌بارغبت تمام باین دلائل گوش می‌دهند و همینکه یوغی را تشخیص دادند خود را از آن رها می‌سازند. و بزرگان از تباهی‌آنها و تباهی‌آن نفوس کنجکاوی که رسوم مقبول عامه را بررسی می کنند منتفع می گردند ـ از طرف دیگر گاهی اوقات مردم به خطاتصور می کنند که هر کاری را که بی‌سابقه نباشد می‌توانند به عدالت انجام دهند ـ باین جهت‌است که‌عاقلترین قانون گذاران گفته‌اند که باید مردم را بخاطر مصلحت‌خودشان گول زدودیگری که سیاستمدار خوبی است گفته‌است چه بسا حقایقی که اگر ازمردم مکتوم بماند مانع بروز لغزش می‌شود ـ ما نباید غصب وغلبه‌ای رافقط درنظرآریم ـ قانون ابتدابدون دلیل عقلی وضع شد وبعداً بصورت عاقلانه درآمد ـ اگرنمی‌خواهیم حاکمیت قانون به‌زودی پایان یابد بایدکاری کنیم که همه‌آنرا معتبر و ابدی بدانند واصل و منشأآنرا پنهان داریم.

۱۸ ـ خوبست (بی‌ایمانان) قبل از اینکه بدین حمله کنند بدانند دینی که که بدان حمله می کنند چگونه است اگر این دین دعوی داشت که درباره خدانظری واضح و روشن داردآشکار و بی‌پرده واجد آن است ممکن بود ایراد کرد که در جهان چیزی نمی‌بینیم که اورا به وضوح و روشنی نشان دهد اما چون برخلاف می گوید که افراد بشر در تاریکی و دور از خدا بسر می‌برند و اوخود را از آنها پنهان کرده است و حتی نامی که در کتب‌آسمانی برخویش نهاده « خدای پنهان » است و بالاخره

اگر سعی دارد این دواصل را مستقر نماید که خداوند علامات مرئی و محسوسی‌در کلیسا برقرار کرده تاآنها که از راه اخلاص درجستجوی او هستند او را بیابند وبااین حال این علائم را طوری متنکر ساخته که فقطآنان که از صمیم قلب اورامی‌جویند بدو واصل شوند پس چه فایده دارد که مخالفان غافل از جستجوی حقیقی فقط بزبان جویای حقیقت باشند وفریاد برآرند که هیچ چیزآن را برانسان مکشوف نمی‌سازد و چون آن ظلمتی که درآن بسرمی‌برند وکلیسارا بخاطرآن نکوهش می کنند که‌یکی از دواصلی که‌وضع کرده ثابت می‌دارد ودیگری رانادیده می گیرد بجای ابطال‌اصول کلیسا مثبت آن خواهد بود.

پس برای مخالفت مؤثر با دین باید مخالفان‌اعتراض کرده باشند که‌کلیه‌مساعی خود را برای جستجوی وی درهمه جا وحتی درجائی که خودکلیسا برای تعلیم آنها پیشنهاد می کند بکار برده‌اند و نتیجه‌حاصل نکرده‌اند ـ اگرچنین سخن گویند‌درواقع یکی از دعاوی دین را مورد تعرض قرارداده‌اند ـ لیکن من امیدوارم در اینجا ثابت کنم که هیچ‌آدم عاقلی نمی‌تواند چنین بگوید وحتی به جرئت می گویم که تاکنون کسی‌اینطور سخن نگفته است ـ ما بخوبی می‌دانیم کسانی که چنین عقائدی دارند چگونه‌رفتار می کنند ـ آنهاخیال می کنند که وقتی که‌چند ساعت صرف مطالعه‌یکی از کتاب آسمانی کردند و یا ازیك عالم‌روحانی چند پرسش درباره حقایق ایمان‌بعمل آوردند سعی‌زیادی برای کسب معلومات بکار برده‌اند ـ پس از این لاف می‌زنند همهٔ کتابها را خوانده‌اند و با همه کس‌بحث کرده‌اند و ازجستجوی خود نتیجه نگرفته‌اند ولی در واقع من در این باره‌آنچه به کرات گفته‌ام تکرار می کنم و بدانها می گویم که این غفلت ابداً قابل تحمل‌نیست. زیرا در اینجا صحبت از مصالح غیر مهم‌شخص بیگانه‌ای نیست بلکه پای خود ما وهستی وهمه چیز ما درمیان‌است.

بقای‌روح موضوعی حائزچنان‌اهمیت است ودرسرنوشت ماچنان تأثیرعمیق‌دارد

که بی علاقگی به حقیقت آن دلیل برفقدان هر گونه احساسی است ـ امیدواری به سعادت ابدی بقدری مهم است که کلیه اعمال و افکار ما بر حسب اعتقاد یا عدم اعتقاد بدان مسیر مختلفی اختیارخواهد کرد که هیچ قدمی ازروی عقل وشعور وبدون‌درنظر گرفتن این نکته که باید منظور غائی ما باشد نمی‌توان برداشت. بنا براین اولین‌علاقه و اولین وظیفهٔ ما بایدروشن کردن این‌موضوع باشد که اساس رفتار و اعمال ماست‌لذا درمیان کسانی که ایمان ندارند من‌آنها را که باتمام قوا درصدد تحقیق هستند ازآنها که ابداً بدان توجهی ندارند از یکدیگر تمیز می‌دهم و میان‌آنها فرق می گذارم.

من بحال کسانی که از صمیم قلب برشك خویش‌افسوس می‌خورند وناله‌می کنند وآن‌را بزرگترین بدبختی می دانند و کلیه مساعی خود را صرف خلاصی از این غم می کنندو دائماً فکر و ذکرشان متوجه آن است احساس رحم وشفقت می کنم.

لیکن اشخاصی که عمر خود را بدون اینکه در بارهٔ این غایت نهائی حیات بیاندیشند تلف می کنند وفقط بعلت آن که دردرون خود آن‌روشن بینی را که‌منجر به پیدایش‌ایمان می گردد نمی یابند درجای دیگر هم‌آنرا نمی‌جویند و ابداً توجه باین نکته دقیق نمی کنند که آیا این مورد هم ازمواردی است که‌مردم دراثرخوش‌باوری‌و سادگی قبول کرده‌اند یا اینکه با تمام تیرگی‌ها و بغرنجی‌ها که همراه دارد براساس محکم و تزلزل ناپذیری استوار است ـ بر این قبیل اشخاص من به نظر دیگری می نگرم.

این عدم توجه به مسئله‌ای که مربوط بخود آنهاوبقای آنها و تمام موجودیت آنهاست بیشتر خشم مرا بر می‌انگیزد تا حس ترحم را ومرا مبهوت می‌سازد و تکان می‌دهد. ودرنظر من امری غریب وناهنجار است اینرا من ازروی تعصب حاصل از خلوص ایمان روحانی نمی گویم بلکه عقیده دارم کسی که‌به‌سرنوشت بشرعلاقمنداست وخودش را هم دوست دارد باید این احساس را داشته باشد. برای این کارکافی است

چیزی را که بی‌دانش‌ترین‌افراد می‌بینندبه بینیم‌ودرك کنیم. برای‌این که بفهمیم دراین جهان‌فانی خرسندی حقیقی و پایداری نیست ذهن ما احتیاج به تهذیب وتربیت ندارد زیرا برأی‌العین می‌بینیم که‌کلیه‌لذات وخوشیها پوچ‌وبیهوده هستند وشروروآلام‌بی‌نهایت است و بالاخره مرگ هرلحظه مارا راتهدید می کند تا چند سال دیگر بدون شك و بطور یقین یا مارا معدوم می‌سازد ویا تا ابد محکوم به بدبختی می کند.

هیچ چیز از این بیشتر واقعیت ندارد - هرقدر دلاوری و شجاعت داشته باشیم آخر وعاقبت عالی‌ترین زندگانی ها همین است - خوب در این باره فکر کنیم و آنوقت بگوئیم آیا در این جهان نعمتی بالاتراز امیدواری به زندگی درجهان دیگر هست ؟و درجه خوشبختی ما با میزان تقرب ما به عالم دیگر نسبت دارد - چنانکه کسانی که به بقا و ابدیت ایمان دارند دیگراحساس بدبختی نمی کنند وبرای کسانی که بدان اعتقاد ندارند خوشبختی امکان پذیرنیست.

پس یقین‌است که شك داشتن دراین باره عذاب بزرگی است ولی اگرشك‌داشته باشیم وظیفه واجب ومسلم ما اینست که درباره آن تحقیق کنیم - از اینرو کسی که شك دارد ودرصدد تحقیق برنمی‌آید هم بدبخت است وهم بالمره برخطاست واگر خودش از این وضع راضی باشد وآرامش خاطر احساس کند و حتی بآن عقیده داشته باشد و بداشتن این عقیده به خود ببالد و خوشحال ومغرور باشد دیگر من نمی‌توانم چنین موجودابلهی را به لفظ توصیف کنم.

چگونه مردم به چنین عقائدی می گروند ؟ چه خوشی از انتظار بدبختی هائی که راه‌خلاص ازآنها وجود ندارد حاصل میگردد ؟ احساس اینکه انسان درظلمت و تاریکی غیر قابل نفوذ دست وپا می‌زند چه غروری دارد ؟ چطور ممکن است یك‌فرد عاقل بنحو زیر استدلال کند ؟

« من نمی‌دانم چه کسی مرا به عالم وجودآورده و نمی‌دانم عالم چگونه‌است و

من خود چیستم من دربارهٔ همهٔ چیز جهلی مطلق ووحشتناك دارم ــ من نمی‌دانم بدنم چیست ونه حواس وروحم ونه حتی آن جزء از وجودم را که هرچه می گویم اندیشهٔ اوست و درباره همه چیزونفس خودش فکر می کند و بااینحال ازخویش بیش از امور دیگر خبری ندارد ــ من آن فضاهای خالی وحشت‌آورجهان را که مرا احاطه کرده‌اندمی‌بینم ومشاهده می کنم وخود را در گوشه‌ای ازاین فراخنای عظیم بسته می‌بینم اما نمی‌دانم چرا مرا دراین جا نهاده‌اند وجای دیگر نگذارده‌اند و چرا این عمر کوتاهی که نصیب من است دراین زمان معین باید قرار گیرد ودرلحظه‌ای دیگراززمان ازازل تاابدقرار نگرفته‌است . من دراطراف خودچیزی جزلایتناهی نمی‌بینم که مرا مانندذره‌یاسایه‌ای که فقط لحظه‌ای باقی است ودیگر بر نمی گردد احاطه کرده است ــ آنچه می دانم اینست که باید بزودی بمیرم وحتی از این مرگ ناگزیر نیز اطلاعم ازهمه چیز کمتر است .

هما نطوری که نمی‌دانم از کجا می‌آیم هما نطورهم نمی‌دانم به کجا می‌روم ولی این را می‌دانم که پس ازترك این جهان یا رهسپار عدم خواهم شد و یا بدست خدای قهاری خواهم افتاد ولی به تحقیق نمی‌دانم کدام یك ازاین دوحالت سرنوشت ابدی‌من خواهد بود ــ اینست وضع من که ممتلی ازناتوانی و دودلی است و من ازاین مقدمات چنین نتیجه می گیرم که باید بدون تحقیق دربارهٔ سرنوشت خود روز گار بگذرانم . شاید بتوانم براین شك وتردید فایق شوم ولی نمی‌خواهم بخودزحمت بدهم وقدمی در جستجوی حقیقت بردارم ــ آنگاه بابی‌اعتنائی بدانهائیکه قدم دراین راه برمی‌دارند بدون اینکه بیمی داشته باشم یا جانب احتیاط را مرعی دارم به آزمایش واقعهٔ کبری می‌روم وخود را بدست مرگ می‌سپارم درحالی که دربارهٔ بقای خود درنشاهٔ بعد شك و تردید دارم »

کیست که میل دارد باشخصی که‌بدین گونه سخن می گوید دوستی داشته‌باشد؟

کیست که وی را ازمیان دیگران برای مشورت و محرمیت امور خود انتخاب کند؟ کیست که هنگام حاجت و مصیبت اورا غمگسارخود بداند ؟ وبالاخره چنین آدمی در این جهان بچه‌کار می‌خورد ؟

در واقع یکی ازافتخارات دین اینست که چنین اشخاص غیر منطقی دشمن آن هستندومخالفتشان باآن چنان کم‌خطراست که برخلاف سبب اثبات حقایق آن می گردد زیرا دین مسیح بطورکلی برآنست که این دواصل را ثابت کند که اولا طبیعت فاسد است و ثانیاً مسیح آنرا نجات می‌دهد - من می گویم اگر این قبیل مخالفان بتوانند بواسطهٔ پاکی و تقدس اعمال خویش صحت عقیدهٔ نجات را باثبات رسانند لااقل فساد طبیعت بوسیلهٔ افکار واحساسات غیر طبیعی خود هویدا می‌سازند .

هیچ چیز برای انسان مهمتر از وضع خودش وهیچ چیز در نظروی عظیم‌تر از ابدیت نیست بنابراین وجود افرادی که نسبت به فقدان هستی خویش و خطر عذاب ابدی بی اعتنا باشد طبیعی نیست زیرا دربارهٔ سائر امور کمال اهتمام وعنایت‌رادارندو معمولا ازچیزهای بی ارج واهمیت می‌ترسند و آنها را پیش بینی می کنند و احساس می‌نمایند همان کسی که بسبب از دست دادن شغل وعنوان یاتصورهتك حیثیت ولکه‌دار شدن شرافت شب‌وروز را درخشم ونومیدی بسر می‌برد از اینکه پس ازمرگ تمام اینها را ازدست خواهد داد ، هیچ‌نگرانی‌واحساسی نداردحقیقتاً تعجب‌آوراست که در یك دل‌ویك‌زمان‌چنین علاقه‌ای به‌چیزهای پوچ وچنین بی‌علاقگی نسبت به معظم‌ترین امور وجودداشته‌باشد- این یك نوع سحر و جادوی نامعلوم یك قسم خواب غیر طبیعی است که حاکی از این است که قدرت بزرگی سبب بروزآن می‌باشد .

پس در طبیعت انسان باید یك نوع خلط وابهامی وجود داشته باشد تا درچنین حالت باور نکردنی زندگی کند و بدان ببالد . من به تجربه دریافته‌ام که هر چند تعداد این قبیل افراد بی‌اعتنا به سرنوشت غائی بشر بسیار زیاد است ولی آنها دارای

صداقت نیستند واین بی‌اعتنائی ظاهری‌است و گفته‌آنها بامکنونات خاطرشان فرق‌بسیار دارد ـ اینها مردمی هستند که شنیده‌اند جسارت در این مورد باب روز است و بی‌علاقگی به جهان باقی را به منزلهٔ رهائی ازیوغ خرافات می دانند و ازآن تقلید می کنند،لیکن اثبات اینکه بجای کسب احترام درواقع خودشان راگول می‌زنند اشکالی نداردزیرا راهش این نیست مسلماً کسانی که درباره امور به درستی فکر می کنند ـ می‌دانند کـه تنها راه‌کامیابی در این جهان اینست که انسان خود را در نظر دوستان شرافتمند و وفادار وبا تمیز وخدمتگذار جلوه دهد ، زیرا انسان طبیعتاً آنچه را که برای اومفید است دوست دارد وآدمی که درباره او بگویند ایمانش را ازدست داده و بوجود خدا که ناظر بر اعمال ماست عقیده ندارد و خودش را مختار وآزاد و قـاضی منحصر بفرد اعمال خویش می داند چه فایده‌ای ممکن است برای مـا داشته باشد ؟ آیا چنین‌آدمی تصور می کند که بمحض اظهار این عقیده ما اطمینان کامل بوی پیدا می کنیم و در مواردی که به تسلی خاطر ومشورت و کمك درپیچ وخم زندگی‌احتیاج داریم باو روی خواهیم‌آورد ؟ آیا چنین شخصی تصور می کند که وقتی با لحنی مغرور وازخود راضی بما می گوید که روح مابادی یابخاری رقیق بیش نیست ـ ماراخوشوقت می‌سازد ؟ آیا چنین مطلبی شایسته‌آنست که با شادی گفته شود ؟ آیا بر عکس مطلبی نیست که باید با افسوس گفت زیرا که بیشیر مایه افسوس است .

اگر درست در این باره فکر می کردند می دیدند که این خطائی چنان عظیم وخلاف عقل سلیم وحتی‌آداب انسانی است که بیشتر احتمال دارد کسانی راکه‌تمایلی بدان دارند ازآن منصرف سازندتا اینکه با تشریفات خوداز راه راست‌منحرف‌نمایند. در واقع هم اگر از عقیدهٔ آنها سؤال شود که بچه دلیل درباره دین شك روا می‌دارند بقدری اظهارات آنها ضعیف و بی مایه خواهد بود که شخص را به قبول عقدهٔ خلاف آن وا می‌دارد .

روزی شخصی که با یکی از این قبیل افراد درباره دین بحث می کرد درجواب او گفت « اگر باین طرز صحبت کردن ادامه دهید عاقبت مرا با ایمان خواهیدساخت» وحق هم با او بود زیرا هر کس ازداشتن عقائدی که چنین اشخاص پست با وی درآن شریك باشند بیزار است .

پس آنها که به این قبیل عقاید تظاهرمی کنند تا مایهٔ فخرشان بردیگران باشد بسیاربدبخت‌اند ـ اگرانسان درباطن ازبی اطلاعی خود دراین باره نگران وناراحت است بایدآنرا پنهان ندارد زیرا این بی‌خبری هیچ مایهٔ خجلت نیست شرم‌آورآنست که انسان بی شرم باشد هیچ چیزی ضعف عقل انسان را بیشتر ازبی‌اطلاعی ازبدبختی شخص بی‌ایمان‌آشکار نمی‌سازد- هیچ چیز مانند عدم‌آرزوی حقیقت وعده هائی که در باره ابدیت داده شده است معرف بدطینتی نیست . وهیچ از این بیشتر دلیل برپستی وبی شهامتی نیست که در مقابل خدا جسارت و بی شرمی نشان دهیم . پس بهتر است این کفریات را برای کسانی بگذاریم که بواسطهٔ سوء تربیت شایسته آنند اگر نمی‌توانیم واقعاً مسیحی باشیم اقلاشرافتمند باشیم و بدانیم که اشخاص عاقل بردو دسته‌اند يك دسته آنهائی که از صمیم دل عبادت خدا می کنند زیرا او را شناخته اند و دسته دیگر آنهائی که صمیمانه درجستجوی او هستند زیرا او را نشناخته‌اند .

اما آنهائی که نه او را شناخته‌اند ونه در جستجوی او هستند آنقدر خود را شایسته توجه خویش نمی‌دانند قابلیت آنرا ندارند که دیگران بآنها توجهی کنند ولی همانا حس ترحم ناشی ازدین همان دینی که مورد تنفر آنها است مانع از این می‌شود که مردم نیز از آنها نفرت داشته باشند به حدی که آنان را بحال خود واگذارند . لیکن چون دین مارا مجبورمی‌سازد که تازنده‌اندآنها راقابل فیض‌ورحمت پروردگار بدانیم که موجب روشنی دل‌آنهاست ومعتقدباشیم که ممکن است‌آنها به زودی‌بیش از خود ماسرشار ازایمان‌شوند واز طرف دیگرممکن است ماخود گرفتارهمان کوری و

گمراهی گردیم که اکنون آنها بدان دچارند، لذا باید همان کاری را که توقع داریم اگر ما بجای آنها بودیم برای ما انجام دهند نسبت بدانها انجام دهیم و بآنها گوشزد سازیم که برخود رحم کنند و به جستجوی روشنی برخیزند ، خوبست آنها چند ساعتی ازوقتی را که بیهوده تلف می کنند صرف خواندن این سطور نمایند ـ هرقدر از این کار متنفر باشند بعید نیست نفعی ببرند و لااقل ضرری نخواهند کرد ـ ولی آنها که این کار را ازروی اخلاص انجام می‌دهند در راه کشف حقایق با شوق حقیقی قدم می‌نهند امیدوارم آنها از براهینی که برای اثبات یك چنین دین آسمانی در اینجا آورده‌ام و به ترتیبی که داده‌ام قانع وراضی شوند .



قبل از بیان دلایـل حقانیت دین مسیحی بنظر من لازم است قبلا گناهکـاری آنانی را که ـ نسبت به جستجوی حقیقت بی‌اعتنا هستند آنهم در مورد مطلبی که در کارآنها بدین اهمیت وتأثیر است نشان دهیم ازمیان تمام خطا یا این بی‌اعتنائی ازهمه بیشتر نابینائی آنها را ثابت می‌دارد وخفیف‌ترین اثری ازعقل سلیم واحساسات طبیعی بآسانی آنرا مردود می‌سازد زیرا شك نیست که زندگی این جهان لحظه‌ای بیش دوام ندارد ولی مرحلهٔ مرگ ونیستی حقیقت آن هرچه باشد ابدی است و بدین جهت کلیه اعمال و افکار ما باید چنان تابع چگونگی این مرحله ابدی باشد که مادام روش خود را درباره حقیقت این امر که بایستی عادت اصلی ما باشد معین نساخته‌ایم غیر ممکن است بتوانیم قدمی عاقلانه وصحیح برداریم .

هیچ مطلبی بـاین وضوح و روشنی نیست ـ ولذا بنا به موازین عقلی اگر انسان دراین باره سیرهٔ دیگری اختیارنکند رفتار واعمال او بالمره نا معقول خواهد بود .

بنابر این در این باره کسانی را که بدون توجه به غایت اصلی حیات عمربسر

می‌برند و بدون تفکر و اعتنا فقط در پی کسب لذات و اجرای تمایلات خویش‌اند چنانکه گوئی با انصراف خاطر خویش از بقا وابدیت می‌توان آنرا معدوم ساخت و در لذت‌آنی مستغرق گردید محکوم میکنیم. لیکن در هرحال این ابدیت وجوددارد و مرگ هم که راه‌را بسوی آن باز می کند وهر لحظه آنان راموردتهدید قرارمی‌دهد پس از قلیل مدتی بالضروره آنها را بین هلاکت ابدی ویا بدبختی دائمی قرار دهد بدون اینکه بفهمند کدام یك از این دوحالت ابدی برای‌آنها مهیا شده است.

نتایج‌این شك وتردید وحشت‌آور است ـ چنین افرادی درخطرعذاب‌ابدی‌اند. و با این حال گوئی ارزشی برای این امر قائل نیستند و تحقیق نمی کنند که این مطلب ازجمله عقایدی‌است که مردم از روی خوش‌باوری به آسانی قبول می کنند یا از آنها است که هرچندبظاهر بغرنج وپیچیده می‌نماید اما دارای اساس محکمی‌است که از نظر پنهان است. از این روآنها نمی‌دانند که اصل مطلب درست است‌یانادرست و دلائلی که برای اثبات آن می‌آورند محکم است یا سست. این دلایل در برابر دیدگان‌آنها است ولی ازآن غافلند و بدان نمی‌نگرند ودرمنتهای جهل ونادانی همان چیزی را انتخاب می کنند که مایهٔ بدبختی است. اگر چنین بدبختی واقعاً وجود داشته باشد منتظر مرگ می‌نشینند تا دردم مردن حقیقت‌آنرا بیازمایند وازاین‌حالت رضایت دارند وآنراآشکارا اعلام وبدان افتخار می کنند ـ آیا با توجه به اهمیت این موضوع می‌توان دربرابر چنین رفتار عجیب و غیر معقول اظهار تنفر نکرد؟

بقای در این حالت جهل و بی‌خبری بسیار غریب است و بر ماست آنها که در این حالت بسرمی‌برندبه‌جهل ونادانی خویش آگاه سازیم تاغرابت وحماقت‌آنرا دریابند و چون چشمشان باز شد درجهٔ دیوانگی خود را خوب درك کندزیرا وقتی که افراد جهل را اختیار می کنند و برای روشن شدن ذهن خود قدمی برنمی‌دارند پیش خود چنین استدلال می کنند که «نمی‌دانم ...»

۱۹ــ بدون این علم الهی افراد بشر چه می‌توانستند بکنند جز اینکه یا از احساس عظمت گذشتهٔ خود که هنوز آثار آن باقی است دچار غرورشوند ویا با مشاهدهٔ ضعف کنونی خود دچار یأس ونومیدی گردند ؟ زیرا چون حقیقت کامل را نمی‌دیدند نمی‌توانستند به فضیلت کامل نائل گردند بعضی ها طبیعت را فساد ناپذیر و بعضی دیگر آنرا اصلاح ناپذیر می‌دانستند و از اینرو از کبر و نومیدی که منشاء کلیه مفاسد است رهائی نمی‌داشتند زیرا یا باید خودرا از ترس تسلیم طبیعت کنند یا اینکه باتوسل به غرور از چنگ آن بگریزند . در واقع اگر افراد از علو طبیعت انسان آگاهی داشتند از فساد آن بی‌اطلاع بودند. و در این صورت بآسانی از چنگال یأس می گریختند ولی دچار غرور می‌شدند واگرسقم وسستی طبیعت بشری را قبول می کردند ازجلالت‌شأن انسان بی‌خبر می‌ماندند وازاینرو به‌آسانی از غرور اجتناب می ورزیدند ولی دچار یأس می‌شدند ازاین‌جهت مکتبهای‌مختلف‌فلسفی رواقیان وابیقوریان وجزمیان وافلاطونیان وغیره پیدا شدند .

فقط دین مسیح توانسته است این دو مفسده را علاج کند ــ بجای اینکه یکی از این دو عیب را بوسیلهٔ دیگری برحسب حکمت دنیوی مرتفع سازد هر دو را بموجب سادگی انجیل رفع نموده‌است ــ زیرا چنین تعلیم می‌دهد که صلحاء حتی به مقام الوهیت می‌توانند واصل گردند لیکن بازهم فساد درنهاد انسان باقی می‌ماند و اورا درتمام مدت عمر درمعرض خطا وشقاوت ومرگ و گناه قرار می‌دهد ــ به‌خداناشناسترین افراداعلام می کند که قابلیت فیض ورحمت منجی خود رادارند ــ بااین نحو دین کسانی را که اصلاح می کند بلرزه می‌آورد وآنهائی را که محکوم می کند تسلی می‌دهد و بین بیم و امید بوسیله امکان دو جانبهٔ فیض و گناه طوری تعادل برقرار می کند که بمراتب بیش از عقل تنها موجب حلم وفروتنی می گردد . بدون اینکه باعث یاس ونومیدی شود و

بسیار بیشتر ازتکبر غریزی موجب اعتلاء می گردد بدون اینکه عجب و خود پسندی ایجاد کند . وباین نحو دین واضح می‌سازد که چون ازشروخطا بر کنار است وظیفه تعلیم و اصلاح بشررا تنها برعهدهٔ اواست .

پس کیست که از ایمان آوردن و پرستش این نور و راهنمای آسمانی خود-داری کند ؟ آیا برماچون روز روشن آشکار نیست که دردرون خود آثار زائل‌نشدنی علو وفضیلت را احساس می کنیم؟ وآیا ازطرف دیگرهرساعت نتائج وضع‌اسفناك‌خود را به‌تجربه در نمی‌یابیم؟ این وضع مشوش و مغشوش جز اثبات این دوحالت بـر چه چیز دلالت دارد ؟ و چه مطلبـی را بـا صدای چنین مهیب و مقـاومت نا پذیر اعلام می‌دارد ؟

۲۰ـ اینست آنچه من می‌بینم ومرا نگران ساخته‌است ـ هر طرف که‌می‌نگرم ظلمت است و هرچه طبیعت برمن عرضه می‌دارد جز مـایهٔ شك وخیال نیست ـ اگـر چیزی که دال بر وجود باری باشد درآن‌نمی‌دیدم به‌نتیجه منفی می‌رسیدم و اگرهمه جا نشانه وجود خالق را مشاهده می کردم در کمال سکـون وآرامش خـاطـر مؤمن می‌شدم ـ لیکن چون آنچه می‌بینم بیش از آنست که موجب انکار شود و کمتر از آنست که مایهٔ اطمینان گردد ، حال بشر رقت‌آور است . از اینرو من بـارها آرزو کرده‌ام که اگرخدائی‌حافظ طبیعت‌است پس‌طبیعت باید بدون‌ابهام بروجود او گواهی دهد واگرعلائمی که در طبیعت وجود دارد فریبنده و گمراه کننده است باید طبیعت این علائم را معدوم سازد یا همه‌چیز را بگوید و یا هیچ نگوید تا من بدانم که از کدام عقیده پیروی کنم لیکن دروضع کنونی چون می‌دانم چه هستم و چه بایدبکنم نه وضع خود را می‌دانم و نه وظیفه خودرا می‌شناسم از صمیم دل مایلم بدانم که‌نیکی حقیقی کجاست تا ازآن پیروی کنم -- هیچ‌چیز درنظر من‌ارزش ابدیت را ندارد.

من به کسانی که بدون آگاهی و توجه دارای ایمان هستند و چنانکه باید از این نعمت استفاده نمی کنند رشك می برم ـ اگر من بجای آنها بودم از این عطیهٔ الهی به‌نحو دیگری استفاده می کردم .



نه وجود صانع قابل ادراك است و نه‌عدم او ـ نه‌پیوستگی جسم وروح قابل‌فهم است ونه عدم وجود روح ـ نه حدوث جهان را می‌توانیم قبول کنیم و نه عدم حدوث آنرا . نه گناه ازلی قابل قبول است‌ونه‌انکار آن.

۲۱ـ افراد بشر برسه‌قسمند: آنهائی که بوجود باری پی‌برده‌اند و اورا عبادت می کنند، دیگرآنهائی که بوجود اوپی نبرده‌اند ولی در جستجوی اوهستند ودسته‌سوم آنهائی که نه بوجود او پی برده‌اند و نه او را جستجو می کنند ـ دسته اول عاقل و سعادتمند هستند و دسته آخر دیوانه و بدبخت می باشند و دسته دوم بدبخت ولی عاقل‌اند .

۲۲ـ دین باهرنوع‌فکری‌ساز گاراست بعضی فقط به‌سازمان‌آن توجه می کنند و این دین طوری است که نفس سازمان برای اثبات‌حقیقت آن‌کافی است بعضی دیگر تا بزمان حواریون برمی گردند آنها که دانشمند ترند تا ابتدای عالم وجود به عقب می‌روند ـ فرشتگان از این هم بهتر ادراك می کنند و از زمان بعیدتری بدان می‌نگرند .

۲۳ ـ تغییر ترتیب‌کلمات موجب اختلاف معانی آنها می گردد ووقتی که ترتیب معانی را عوض کنند تأثیرآنها تغییرمی کند.

۲۴ ـ با گوش‌خود مشورت می کنیم از آنرو که دل ما ناقص‌است ـ اصل عدل و استقامت‌است. زیبائی حذف و اسقاط وزیبائی حکم وتصدیق.

۲۵ـ زیبائی شاعرانه ـ همانطور که از زیبائی شاعرانه سخن می گوئیم باید از زیبائی ریاضی یا زیبائی طبی نیز سخن گوئیم لیکن هرگز چنین نمی کنیم زیرا بخوبی می‌دانیم که غایت ریاضی استدلال وبرهان است غایت طب‌شفا ودرمان است لیکن‌نمی‌دانیم که ذوق و ملاحت که غایت شعر است چیست و آن سر مشق طبیعی که باید از آن تقلید کنیم کدامست و بسبب همین جهل بعضی اصطلاحات عجیب جعل کرده‌ایم مانند «عصرزرین» و «عجایب عصرما» و «شومی سرنوشت» وغیره و این لسان مخصوص را زیبائی شاعرانه نام نهاده‌ایم لیکن اگر کسی زنی را مطابق این نمونه مجسم سازد که عبارت است ازوصف چیزهای کوچك بوسیلهٔ کلمات‌بزرگ‌دوشیزه زیبائی راخواهد دید که‌خویشتن را باآئینه وزنجیرآراسته‌است وبراو خواهد خندید، زیرا ما ازدلربائی زن بهتر از نغزی و شیوائی شعر اطلاع داریم ولی آنها که جاهل‌اند آن دوشیزه را با آن آرایش بهتر می‌پسندند و در بسیاری از دهات اورا بجای ملکه می گیرند و بهمین جهت موضوع اشعار وتصنیفات از این قبیل را «خاتون روستا» می‌نامیم.

۲۶ـ دربارهٔ هیچکس نباید گفت که ریاضی دان یاواعظ ویاناطق فصیح‌الکلام است باید فقط گفت‌آدم نجیبی است من فقط همین‌صفت عام را می‌پسندم ـ اگر وقتی کسی‌رادیدیدبیاد کتاب‌اوافتادید بدانید که‌علامت‌بدی است‌بنظرمن‌بهتراست‌انسان هیچ صفتی‌را تا باآن سروکارپیدا نکرده وآنرا بکارنبرده است تصدیق‌نکند مباداآن يك‌صفت در مورد آن شخص غلبه کند وعلم گردد. مثلا تاوقتی که سخن از خطابه نیست همان به که کسی‌را فصیح ندانیم ولی چون‌ازفصاحت سخن رفت دربارهٔ او حکم رانیم.

۲۷ ـ تحکم عقل آمرانه‌تراز تحکم خواجگان‌ماست‌زیرا تمردازامرخواجگان موجب بدبختی‌است. ولی تمرد ازفرمان عقل حماقت است.

۲۸ ـ انسان مانند نئی است ضعیف، اما نئی‌است متفکر. برای خرد کردن او احتیاجی به‌مجموع موجودات عالم نیست بخاری یا قطرهٔ آبی برای کشتن‌او‌کافی است ولی اگر عالم اورا خرد کند بازهم انسان والاتر از قاتل خویش است زیرا اومی‌داند که می‌میرد و از تفوق عالم وجود برخود اطلاع دارد لیکن عالم وجوداز این امر بی‌خبراست پس مقام و منزلت خود را مدیون فکر هستیم و بوسیلهٔ آن باید مقام‌خود را بالا ببریم نه‌بوسیله مکان و زمان که اشغال کردن آنها از قدرت‌ما خارج است پس باید بکوشیم که درست فکر کنیم. اساس فضیلت و اخلاق همین است.

۲۹ ـ علیه فلاسفه‌ایکه بخدا ایمان دارند ولی به حضرت عیسی اعتقاد ندارند. فلاسفه ـ اینها عقیده دارند که تنها ذات باری شایسته محبت و اعجاب ماست آنها آرزو داشته‌اند مورد محبت وعلاقه مردم باشند ولی از فساد خودشان‌خبر ندارند، اگر آنها دل خویش را مملو از احساس مهر و اعجاب نسبت به ذات باری می‌یابند وآنرا مایهٔ بزرگترین لذت می‌شمارند بگذارید خود را نیك بدانند و لیکن اگر خود را نسبت به خداوند دور می‌دانند واگرهیچ میلی جزجلب محبت و احترام مردم ندارند و اگر تمام کمال‌آنها عبارت‌ازاین‌است که‌کاری کنند که مردم بدون اجبار خوشبختی خودرادراحساس علاقه نسبت به‌آنها‌بدانند من اعلام‌می کنم که چنین کمالی وحشتناك است.عجیب است که‌آنها خدا را شناخته باشند و منتهای آرزوی‌آنها این نباشد که افرادبشرفقط خدارا دوست‌ندارند وآرزو کنند که محبت مدام به‌شخص‌ایشان‌ختم شود،

آنهاخواسته‌اند که‌موردعلاقه مردم باشند اما دائماً و به‌طیب‌خاطر.

۳۰ــ ما حقیقت را فقط بوسیله عقل نمی‌شناسیم بلکه ازراه دل نیز ادراک‌می‌کنیم و معرفت ما به‌اصول اولیه بوسیلهٔ دل است ولی عقل که در شناسائی این اصول سهمی ندارد بیهوده کوشش می کند که باآنهامخالفت کندشکاکان که فقط عقل رامبنای کار خود قرار داده‌اند بیهوده وقت خود را هدر می‌دهند ـ ما می‌دانیم که آنچه ادراک می کنم رؤیا نیست و اگر اثبات این بوسیله عقل غیر ممکن باشد دلیل ضعف عقل ماست ونه‌ظنی بودن معلومات ما چنانکه شکاکان می گویند. زیرا شناسائی اصول‌اولیه مانند مکان و زمان وحرکت و عدد بهمان‌درجه قطعی است که اصول حاصله‌ازاستدلال عقلی دارا هستند عقل هم باید این وجدانیات را بپذیرد و در تمام استدلالات خود از آن استفاده کند (ما بوجدان می‌دانیم که فضا سه بعد است و اعداد بی‌نهایت هستند و سپس عقل بما ثابت می کند که ممکن نیست دو عدد مجذور یافت شود که یکی دو برابر دیگری باشد ـ اصول را بوجدان در می‌یابیم ولی قضایا را باستنتاج و هردوی اینها یقین و قطعی هستند‌اگرچه این قطع و یقین از دوراه مختلف حاصل می گردد) همانطور که اگر عقل قبل از قبول اصول اولیه ازدل بخواهد که برای این‌اصول‌دلیل بیاورد بسیار نامعقول و بیهوده خواهد بود همانطور نیز اگر دل پیش از قبول‌قضایائی که به‌عقل ثابت شده برای آنها از دل طلب وجدان مستقیم کند نامعقول است. این عجز فقط باید عقل را خاضع سازد که نسبت بهمه‌چیز حکم می کند ـ نه‌اینکه یقین ما رامورد تعرض قراردهد چنانکه گوئی فقط عقل‌قادر به تعلیم‌ماست. ایکاش خداوند طوری ما را خلق کرده بود که هرگزاحتیاجی به‌عقل نمی‌داشتیم و همه‌چیزرا بوسیله غریزه وجدان می‌شناختیم ـ ولی طبیعت این نعمت‌را ازما دریغ کرده است و برعکس معلوماتی که از این راه یعنی از راه غریزه و الهام بما اعطا کرده است بسیارناچیز

می‌باشد در حالی که بقیه معلومات را فقط ار راه استدلال می‌توانیم کسب کنیم.

لهذا آنها که خداوند ایمان دینی را ازراه وجدان بآنها بخشیده است اشخاص بسیار سعادتمندی هستند و بمقام یقین نائل شده‌اند ولی آنهائی که ایمان ندارندفقط از راه استدلال می‌توانیم آنها را هدایت کنیم وصبر کنیم تا خداوند دل وروح آنهارا روشن کند زیرا بدون یقین باطنی ایمان جنبه بشری صرف دارد و موجب رستگاری ابدی نمی گردد.

۳۱ ـ نظم ـ علیه آنهائی که ادعا می کنند که کتاب آسمانی دارای نظم وترتیب نیست. دل نظم مخصوص خویش را دارد ـ عقل هم نظم مخصوص بخود دارد که بوسیلهٔ اصل و استدلال است ولی نظم دل غیرازاینست ـ ما برای اثبات اینکه بحق مورد عشق و علاقه کسی هستیم علل پیدایش عشق‌را بترتیب ذکر نمی کنیم زیرا اینکار بسیار ناهنجار و مضحك خواهد بود.

۳۲ ـ دل است که خدا را درخویش احساس می کندبه تجارب مستقیم درمی یابد نه‌عقل، بنا براین ایمان همین است یعنی ادراك خدا از راه دل نه از راه عقل.

ایمان عطیه‌ای‌است‌الهی باور نکنید که ما گفته‌ایم ایمان نعمتی است حاصل از استدلال سایر ادیان درباره ایمان خود چنین نمی گویند. آنها فقط استدلال می کنندتا به‌ایمان برسند ولی استدلال برای آنها ایمان نمی‌آورد.

۳۳ ـ عظمت انسان بفکر است.

۳۴ ـ دل دلایل خاص خود را دارد که عقل از آنها بی‌خبر است ـ ما دلایل دل

رادرهزاران مورد احساس می کنیم من می گویم که دل طبعاً وجود کل را دوست‌دارد
و خودش را هم طبعاً دوست دارد از آنرو که خود را بدانها می‌دهد و خویش را نسبت
به هریك‌ازآنها که بخواهد سخت وبی‌رحم نشان می‌دهد ـ شما اولی را رها کـرده و
ودومی را نگه داشته‌اید آیا عشقی که بخود می‌ورزید از روی عقل است؟

اوپانیشادها

گفتگو با مرگ

از اوپانیشادها

گفتگو با مرگ وبراهمانا

اوپانیشادها پیش ازتولد بودا ، درقرن پنجم قبل‌ازمیلاد ، فراهم شده است . اوپانیشادها تفسیر ابهام آمیزی از انسان و خدا و جهان است . این مجموعه‌آخرین قسمت‌های «ودا» [Vedas] است وبهمین مناسبت « ودانتا » [Vedanta]خوانده شده . ودا به تمامی پیشرفت وبسط فلسفی که از ۱۵۰۰ تا ۶۰۰ قبل ازمیلاد بطول انجامیـد اطلاق میشود . این نوشته‌ها بیك معنی برگزیده‌ای از عالیترین تفکرات انسانی برای وصول بـه سعادت ابدی در ورای منطق و واقعیت است . « گفتگو با مرگ » و « براهمانا » نمونه‌های برجسته‌ای است از فکری که در سراسر اوپانیشادها مشعر برفریب وگـول بودن دنیا و التفات به‌روح به منزله عالیترین کمال بچشم می‌خورد.

توضیحی درباره متونی که ترجمه شده

سرزمین فلسفه خیز هند که از یکهزار سال قبل از میلاد مسیح تا بامروز بی وقفه رستنگاه فکر فلسفی بوده ظریفترین و ژرفترین اندیشه های فلسفی را پرورانده و فرهنگ سرشار و انسانی سانسکریت را به بارآورده . این فرهنگ چندان عمیق و انباشته است که از تمام اندیشه های فلسفی بشر در آن فلسفه‌ای می‌توان یافت . فکر دقیق و جویای هندی برای یافتن پاسخ قطعی به مسائل اساسی فلسفه همه راههای ممکن از الحاد محض تا وحدت وجود تسلی‌بخش را به زیر پر گرفته . یکبارجهان هستی را از وجود خدا خالی کرده و بار دیگر در وجود هرموجود خدائی آفریده . زمانی در ایمان به یك شریعت آرامش و یقین یافته وباز به هدایت عقل درتب وتاب شك افتاده . در پهن دشت عظیمی که از کرانه های گرم اوقیانوس تا قله‌های سربلند هیمالیا کشیده شده در یه‌هزارسال پیش ادبیاتی پدیدار آمده که قدرت ودقت اندیشه‌

هایش شوپنهاور را به حیرت دچار میکند و جویندگان با فرهنگ باختری را به حسرت فرو میبرد که چرا زودتر به این خوان معنی دست نیازیده‌اند. ادبیات سانسکریت جز در دو رشته تاریخ وتراژدی در همه رشته‌ها بر همه سرزمینها برتری دارد. زهدان این فرهنگ از پروردن هرودت و توسیدید عاجز آمده ولی نغمه های بلند وداها و شکوه اوپانیشادی و جلال بهاگوت گتیا و عظمت مهابهاراتا و ظرافت و استواری رامایانا و فلسفه علمی سانکهیا و فلسفه روانی یوگا و قوانین مانو و گرامر پانینی و درامها و شعرهای لیریك کالیدازا و بیاری نوشته های علمی وخیالی دیگر ادبیات سانسکریت را سنگین‌ترین ادبیات دنیای کهن ویکی از گرامی‌ترین محصولات فکر آدمی ساخته.

ادبیات سانسکریت نوعی رومانتی‌سیزم است که با ایده‌آلیزم و کوشش برای چاره کردن مشکلات زندگی و اشتیاق بدانستن رمز روح ترکیب گردیده ادبیات سانسکریت برخلاف یونان پیش از آنکه به دنیای خارج بنگرد وزیبائیهاو رنگینی طبیعت را دریابد به دنیای درون میپردازد وروان بی‌انتهای آدمی را مطمح نظرمیسازد در آغاز وداها خاصه ریگ ودا به دنیای برون نیز پرداخته وزیبائی نشاط‌آور بامداد و فرورفتن خورشید را در افق ارغوانی‌رنگ به شیوائی تمام ستوده‌اند ولی هرچه که بر عمر وداها میگذرد گرایش به‌درون و بی‌نهایت وملأ اعلی فزونی می گیرد تاآنجا که در اوپانیشادها بیشتر گفتگو از روان آدمی است.

نخستین اوپانیشادها به‌نثر است و به‌احتمالی درهفتمین سده پیش‌از میلاد فراهم آمده. لغت اوپانیشاد به معنای نزدیك نشستن وغرض از نزدیك نشینی تعلیم رازروح و شریعت سری و نقل سینه به سینهٔ دانشهای مرموز و مخفی است. بدینسان در اوپانیشادها که به دنبال وداها می‌آید دیگر از پرتو رخشنده خورشید و لطافت قطرهٔ باران سخن نمی‌رود در اینجا همهٔ گفتگوها در بارهٔ نفس و روان آدمی است و تلاش

نویسندگان اوپانیشاد که مدت دویست‌سال یعنی‌تا پنجمین سده قبل از میلاد دوام‌داشته مصروف بر آنست که طریق کمال نفس ورستگاری را بیابد.

اوپانیشادها اساسی‌ترین مسئله فلسفه و زندگی یعنی انسان‌را مطرح نموده و به آن هم جوابی داده است. جوابی که طبعاً جویندهٔ زمان ما را خوشنود نمی‌سازد واز طلب باز نمی دارد ولی حقیقت آنست که جوینده زمان ما هم جوابی بیش از آن ندارد . متفکر هندی در هفتمین سدهٔ پیش از میلاد با دومطلب مواجه بود یك «سقف‌ـ بلند ساده بسیار نقش» دربالا ونفس وروانی باهزاران‌پیچیدگی وابهام‌وعظمت دردرون. متفکر اوپانیشادی چنان پنداشته که به حقیقت این‌هردو دست یافته و راز هردو را کشف کرده . وی نتیجه این کشف خود رادردو لغت اتمن و برهمن خلاصه مـی‌سازد (با برهمن که عنوان گروهی از روحانیون مذهب هندو است اشتباه نشود)

برهمن در نظر او حقیقت جهان و اتمن حقیقت انسان است برهمه پاسخها و حکایات و اندیشه‌ها و اشعار عالی و رمزآلود اوپانیشادها پرتوی از این فکر تابیده و درهمه جا کوشش وتلاش برای تبیین وتوجیه این دوحقیقت بمثابهٔ غایت‌نهائی انسان و جهان است‌درکاتا اوپانیشاد که ترجمه آن‌درصفحات بعدخواهدآمد نچیکتا باصراحت و وضوح کهنه‌ترین سؤال فلسفه را مطرح می‌سازد و از حـاکم مقتدر دنیـای ارواح با اصرار پاسخ آنرا می‌جوید وجوابی که می گیرد همین اتمن و برهمن است. اتمن ذاتی است که فکر و حیات وکارها و خواهشها از اوست . ازهر کوچکی کوچکتر و از هر بزرگی بزرگتر است و برهمن جوهر وجودو مایه اصلی و حقیقت غائی طبیعت است و در همه‌جای طبیعت مضمر و مندرج است در پرتو نور نهفته است وهمانسان که نور بر دیدگان ما می‌تابد برهمن هم بر ارواح ما فرو می‌آید .

اتمن و برهمن هم درمآل و نهایت امریکی است که همان اس اساس و جوهر اصلی همهٔ کائنات است. که هرچه هست اوست ، همه عالم از اوست ، ندیم و مطرب و

ساقی همه اوست ، رستگاری نهائی یعنی وصول به این جوهر و امحاء در آن ، هم بدانسان که گوئی قطره‌ای در اوقیانوس فرو می‌رود و با آن در میامیزد و جزء اوقیانوس می‌شود و خود اوقیانوس می‌شود.

شك نیست که ذهن جویا و دقیق متفکر امروزی بااین سخنان خشنود نمی‌شود وی می‌خواهد از چه بود و چگونگی برهمن با خبر باشدبطورخلاصه وی می‌خواهد بداند برهمن چیست ؟ اگر بخواهیم پاسخ این سؤال را با عبارات و کلمات مأنوس فلسفه قرن بیستم ادا کنیم بایدبگوئیم که برهمن تعریف نشدنی‌است ، یدرك ولایوصف است زیرادرحدی‌نمی گنجد درماورای‌اندیشه وتصوراست نه‌در درون‌ذهن‌است نه‌دربرون ذهن‌است نه درگذشته نه‌درحال ونه درآینده‌است همه‌این مفاهیم‌مربوط به‌زمان ومکان است‌حال‌آنکه برهمن فارغ از زمان ومکان است وبالطبع بااین مفاهیم تبیین وتوصیه او ممکن نیست اوپانیشادها برهمن رادراوصاف سلبیه آن معرفی می کندزیرا برهمن برتر از خیال و قیاس و گمان و وهم است و برتر از خوانده‌ها و شنیده هاست . نزدیکترین و فشرده ترین عبارتی که من جرئت میکنم در معرفی برهمن باز گویم ـ با تکیه برمجموع توضیحاتی که درباره برهمن داده‌اند ـ این است که برهمن حالتی است از شعور مستقل و فارغ از زمان .

خلاصه تعالیم‌اوپانیشاد بزرگترین‌حکمت‌اخلاقی است که بشرتاکنون دریافته. اوپانیشاد می گویدآن جوهر بی‌هیئت و تعین‌آن سرنوشت نهائی آن هستی‌مطلق‌توئی. آن رمز جاودانی‌توئی. از آن نیروی عظیم و بی‌زوال و در هرموجودی پرتوی است . درهیچ سری نیست که سری زخدا نیست .

هر کس تواند که او شود و چون او بزرگ و مطلق و منزه ورها و آرام ماندما جزاوهرچه داریم‌باید که رها کنیم تااوشویم که ماجزاونیستیم که«ماخواب‌وخیالیم وتو خودمائی ـ توهم چنگی و هم چنگی توهم نائی وهم‌نائی. » در هرلحظه ماهم اوهستیم

وهم جدای از او ما «هوشیار حضور ومست غرور - بحر توحید وغرقه گنهیم - گنج در آستین و کیسه تهی - جام گیتی نما وخاك رهیم».

اوپانیشادها ایمان مذهبی رادر کسی تلقین نمی کند ادعیه و قربانی و مراسم و تشریفات و صنم ندارد مقصد عالی این فلسفه رستگاری است . پیروان اوپانیشادها هرگز به شغل دینداری نپرداختند و در هیچ کجا معبد و حرم برپا نکردند . آنچه کردند سیر بود و سلوك . سیر و سلوك در طریق درك آن وجود مطلق شگفتا که درك آن ذات پر جلال نه فقط طریق رستگاری است بلکه خود عین رستگاری است اما درك او نه به‌طریق اشراق دست می‌دهد و نه به‌طریق تعقل و تعلم. طریق درك او نوعی درون نگری و گسستن از علائق است باید اوپانیشاد راخواند تا بر این راز واقف شد که هر کسی باید اورا در خود بجوید ودرخود بیابد چه آنرا که خبر شد خبری باز نیامد . تحلیل این مهم در حوصله این مختصر نیست . گرچه در اوپانیشاد گفتارهای سخیف ومهمل وسخنان عاری از معنی کم‌نیست ولی بطورکلی اوپانیشاد فلسفه ارواح بزرگ و مقتدر است . مرد عاجز و درمانده ای که تمام وجود هستیش در منجلاب علائق پست و ناهنجار غرق گردیده به درك این کمال نائل نیاید. فلسفه اوپانیشادچون برفهای قله‌های بلند هیمالیا پاك و جاودانی و دست‌نیافتنی است. فلسفه اوپانیشاد را با مردم عادی نسبتی نیست . مردعادی خدایی می‌خواهد در خورفهم خود تا «چارقش دوزد کند شانه سرش» مرد عادی شریعتی می‌خواهد ودستورو فرمانی‌تا به‌موجب‌آن عمل کند مردعادی ایمان می‌خواهد مرد عادی امامی می‌خواهد تاباقتضای‌ایمانش بدواقتدا کندمردعادی دربالاترین مرحله رشدعقلی‌خود محبت‌همسایه رابه‌دل‌می‌سپاردویك‌سوزن به‌خود می‌زند تا جوالدوزی‌بوی فرو کند. فلسفه اوپانیشادبر چنین کسی‌زمزمه‌ای ملال‌انگیز است.اوپانیشادفلسفه‌پادشاهان ملك صبحگه است.فلسفه آنان‌است که درعین بی‌بال‌وپری غیرازهوای منزل سیمرغ درسر ندارند فلسفه‌آنان‌است

که بت خویشتن شکسته و نقش خود پرستیدن خراب کرده‌اند .

عصر وداها عصر عمل بود ـ عمل بر طبق رسوم و آئین ومهمترین عمل قربانی بود ـ قربانی بدان معنی که در اکثر مذاهب آمده است به معنای مادی به معنای تقدیم تکه گوشتی. و اوپانیشاد با درون نگری خاص خودقربانی را هم از دنیای خارج به دنیای درون کشاند و خواست آنچه که «من» است قربانی شود . خواست شخصی حقیر وناچیزی، که خودحجاب‌خوداست ازمیان برخیزد. اگراین حجاب‌ازمیان نرود و من‌قربانی نشودآن هستی مطلق وبصورت حاکم و مالك باقی می‌ماند و«من» به صورت مملوك وخدمتگزاراوچنانکه مردعادی می‌خواهد ، وداها برای وصول به کمال نردبانی در دنیای خارج نصب می کنند . اوپانیشاد این نردبان را در دنیای درون میگذارد . در اوپانیشادبر خلاف وداها وبرخلاف تمام شرایع عمل و کرداربرحسب فرمان‌وتکلیف صورت نمی گیرد . عمل با وقوف بر معنای آن بجای آورده می‌شود . عمل اوپانیشاد نه باقتضای ایمان‌بلکه به‌اقتضای‌شعوراست . در گتیا هم‌عمل‌بدین‌معنی مورد التفات‌قرار گرفته منتهی پودی‌از محبت‌هم برآن بافته‌اند. محبتی که وجود فانی‌رابه‌وجودسرمدی می‌پیوندد محبت واقعی فقط رو بسوی او تواند داشت و اگر بر کسی یا چیزی عشق می‌ورزم از آنروست که آن کس یا چیز جلوه گاه‌اوست.

بهاگوت گتیا یك قسمت ازمهابهاراتاست . مهابهاراتاحماسه‌ایست بزرگ وشاید طولانی‌ترین کتاب شعر تاریخ باشد . قسمت اعظم این حماسه شرح جنگ است . مهابهاراتا در لغت به معنای بهاراتای بزرگ است و بهاراتا پسر شاکونتالا بنیادگذار سلسله شاهان هند است و کالید از مایهٔ درام بزرگ خود شاکونتالا را از این حماسه گرفته .

حکایت‌مهابهاراتا بطورکاملی‌مبارزه‌ایست‌بین پانداواس و کوراواس که شایدبتوان آنها را نماینده خیروشردانست . هستیناپور شهری است درنزدیکی دهلی پادشاه این

دیاردوپسرداشت پاندوودرتیارشترا بعداز درگذشت‌پدرپاندو به سلطنت رسید زیرا برادر بزرگترش درتیارشترا کور بود . پاندورا پسرانی بود بنام یودیشتیرا ، بیما ، ارجنا . فکولا ، ماهادوا درتیارشترا صد پسر داشت که بزرگترین آنها درپودهانا بود (همین شخص است درحماسه بزرگ‌مظهر بدی معرفی شده) . پاندو درمی گذرد ودرتیارشترا پنج پسر اورا به قصرخود می‌خواند وازآنجا که ایشان جنگجویانی نام آور می‌شوند بزرگترین آنان یودیشتیرارا به سلطنت بر می گزینند وهمین‌کار بروزرقابت وسرانجام پیکار را موجب می‌شود جنگ هجده‌روز طول می کشد و سرانجام درپودهاناشکست می‌خوردشك نیست‌آنچه درمهابهاراتاآمده صرفاً زائیده خیال نیست بلکه تاحدی‌مبتنی بروقایع تاریخی است . حکایت مهابهاراتا بعدها درحماسه بزرگ دیگری بنام راماپانا بسط پیدا می کند واشخاص جدیدی واردکارزار می‌شوند . بهاگوت‌گیتا قسمتی است از مهابهاراتا که باهمه قسمتهای دیگر این حماسه تفاوت دارد – دراین قسمت‌ارجن و کریشنا بایکدیگر گفتگوئی دارند – که باقسمتهای دیگر مهابارا‌تاتفاوت‌کامل دارد. اگرمهابهاراتاتاحدی‌متکی‌برحوادث‌تاریخی‌است گیتاقطعاًویقیناًسمبلیك است.ارجن‌نام جنگاوری است که درلحظه حساس جنگ دچار تردید شده و از جنگ کردن سرباز می‌زند و کریشناخدای‌خجستهٔ ورستگاری‌است که برارجن ظاهر می‌شودواورا به‌جنگ تشویق می کند و ایندو بایکدیگر در این باره گفتگوهائی می کنند که قسمتی ازآن درصفحات بعد از نظر می گذرد .

در گیتا صحبت از جنگ است و کریشنا ارجن را تحریص می کند که‌مردانه پیکار کند تا فرمانفرمائی امپراطوری پهناوری‌را مسخر سازد شك نیست که همه‌عوامل ومفاهیم در این گفتگو جنبه سمبلیك دارد وامپراطوری پهناوری که میباید تسخیرشود عالم معنی است وحریفی که باید بااوپیکار کرد دشمن همخانه ما یعنی نفس ماست . نباید اجازه دهیم که دردرون ما تاریکی برروشنی وشر برخیر غلبه کند بایدبابدی‌ها

چندان بجنگیم که همهٔآنها را ازروح خود بتارانیم.

برای درك معنای واقعی گیتا باید وابستگی آنرا به مهابهاراتا به‌کلی فراموش کنیم و کشمکش معنوی را که در ارواح انسانها جریان‌دارد مطمح نظرسازیم و گرنه چگونه میتوان خدعه ومکر وسفاکی را که درهرجنگی بچشم می‌خورد با محبت‌پاك و شفاف گیتا منطبق ساخت. تاریخ تصنیف گیتا دقیقاً معین نیست ولی آنرا در حدود ۵۰۰ قبل از میلاد حدس زده‌اند. تاریخ تصنیف این شاهکار فکرآدمی هر زمان باشد اهمیت چندانی ندارد زیرا گیتا یك سند تاریخی و یاافسانه حماسی نیست گیتا یك‌شعر معنوی است و باید به همین عنوان مورد سنجش قرار گیرد. گیتارا باید بطورکلی و درمجموع وهمچون یك کل واحد درنظر گرفت وخواند و درباره‌آن قضاوت کرد والا تجزیه‌وترکیب گرامری‌هرسطریا بندمطلبی‌راآشکارنخواهد کرد. گیتا نغمه‌جاودانه‌ایست که بایدآن‌را مانند یك سمفونی بزرگ درمجموع دیدوفهمید وشناخت والا هرنواری جدا وتنهاآن نغمه بزرگ حتی نشانی هم دربرندارد.

درآغاز با جنگی راکد وساکت روبرو می‌شویم. بی‌شك این جنگ نبردبانفس است جهاد اکبر است که روح مضطرب ولرزان از مقابله باحریف نیرومند خودعاجز آمده ودر حال یأس فریاد استغاثه می کشد واحساس وحشت می کند وحشت ازمرگ مرگ تن ومرگ لذتها، آیا لذتهای منبعث از شهوت وامیال دگر باره مذاق جان را شیرین نخواهد کردآیا دور ماندن ازشهوات به‌معنای محروم شدن از لذائذ زندگی است؟ وآیا بامرگ تن همه چیز به پایان میرسد؟ پس ازاستغاثه روح سروش آسمانی برمی‌خیزد که از جاودانگی وآرامش سخن می گوید. آرامشی که براثر اضمحلال شهوت و هراس و خواهشهای پست آشکار می‌شود پس سروش آسمانی ما را به عمل می‌خواند. عملی که از قیدزمان فارغ است وروبسوی ابدیت وآرامش سرمدی دارد. پس از تجلی خدا درهمه موجودات سخن میرود وعشق به آنها ستایش می‌شود. مسئلهٔ

تناسخ پیش کشیده می‌شود وفروافتادن دردور بی سرانجام مرگ وولادت چون‌مهیبترین عذابها دربرابردیدگان گسترده می‌شود.

در گیتا چند فکر اساسی سایر گفته‌ها و اندیشه‌ها را زیرپر گرفته. یکی‌از آنها فلسفه یوگاست -یوگا همان است که بفارسی جوکی اصطلاح شده -یوگا ورزش روحی است که تنها سرچشمه ایمان روح است - ایمانی که بدینطریق حاصل شود هرگز با عقل تعارض ندارد - چنین ورزش روحی شرطی حتمی و تخلف ناپذیر دارد، شرطی که بسیار ساده وبسیاردشواراست. محو کردن آرزوها وخواهشها. اگر به تملك اشیاء در ما رغبتی هست پس مادر درکات «داشتن» افتاده‌ایم برای آنکه از این ورطه خلاص یابیم باید که همه علائق رابگسلیم وجزآرزوی اوسودائی درسرنپروریم. درگیتا به عقل هم اشارت رفته والتفات شده وتوسل به‌آن راموجب رستگاری شناخته و عقل درست را از شرائط وحدت انسان خدا دانسته است. خویشتن داری بارها درگیتا ستوده شده. تجلی کمال درکارها وبرقراری وفاق بادیگران به خویشتن داری منوط گردیده‌طریق‌نیل به خویشتن‌داری هم‌بسوی یزدان‌رفتن ودرك یزدان کردن معین شده زیرا که بسوی یزدان رفتن شادیهای عظیم پدیدآرد واین شادیهای عظیم ما را از لذاید پست بی‌نیاز می‌سازد.

گیتا کتاب عشق و صفاست، و ازآن بالاتر کتاب زندگی است گیتا قانون کار ما را تعلیم می‌دهد. کار مادر لغت به معنی ایجاد و آفرینش است. در گیتا به‌معنای کار آمده وکارخودموجد ومعنای زندگی‌است. کار مابمعنای کارمقدس هم‌در گیتا بکاررفته که ازقربانی وداها حکایت می کند در ترجمهٔ این قسمتها کوشیدم تا آنجا که ممکن باشد روح معنی را در قالب عبارات مانوس عصر بیان کنم و در چند جا که ضرورت دیدم برای روشن شدن معنی یك یا دوکلمه برمتن افزوده‌ام. و این‌کار ناگزیر میبود.

گفتگو با مرگ

نچیکتا و پدرش

باج شراوس ، باشتیاق پاداشی بهشتی ، هرآنچه را که صاحب بود بیکبارقربانی کرد . او را پسری بود که نچیکتا نام‌داشت .

در آن هنگام که هدایای معهود به کاهنان تقدیم میشد ، در قلب نچیکتا که طفلی‌بیش‌نبود، ایمان تجلی کرد ، وی با خود چنین اندیشید .

« جهانها که با چنین پیشکشی بدانان ره توان برد بیگمان فقروبی‌برکت است. پیشکشی اینان گاوهائی است که آب نوشیده و علف خورده و دیگر شیر و گوساله نمی‌آورند . وی باوقوف برعهد پدرمشعر برپیشکش کردن آنچه دارد ، که پسرش هم بالطبع از آنها می‌بود پس از پدرخویش پرسید :

« پدر عزیزم بکدام کس مرا پیشکش میکنی ؟ »

این سخن را بار دوم وسوم هم باز گفت تاآنجا که پدرخشمگین باوجواب‌داد :

« ترا به مرگ خواهم سپرد .»

نچیکتا با خود اندیشید : « زمان مردن من که هم اکنون باشد یا بعدها ، اهمیت بسیاری ندارد . آنچه اشتیاق بدانستنش دارم این است که اگر مرگ هم اینک مرا در رباید برمن چه خواهد گذشت . »

باج شراوس در مقام آن بود که ازعهد خود ابا ورزد . اما نچیکتا باو گفت : «به‌آنان بیندیش که پیشتر از این ازمیان رفته‌اند ، و بآنان بیندیش که زاین سپس خواهند آمد . ایشان برمیثاق وعهد خود پابند بوده اند . انسانها وجودی زوال‌پذیر چون گندم‌اند ، که چون گندم بار دیگر سر بر میکنند .»

نچیکتا در خانه ملك‌الموت

نچیکتا به سر منزل یاماویواسواتا[1] قدم مینهد ، در آنجا کسی نیست تا او را پذیره شود.[2] یکی از ملازمان یاما در آن هنگام آواز می‌دهد : برهمنی که به‌مهمانی رود چونان آتشی است که باید به لطف و محبت تسکینش داد آه ویواسواتا آب[3] فراهم کن تاآتش را خاموش سازیم !»

برهمنی که درکلبه مردی ابله بسر برد بی آنکه غذایی بهر خوردن دریابد امیدها ، انتظارات ، دارائی ، خیرجوئی ،کارهای نیك و مقدس‌آنمرد وتمامی پسران و

۱. Yama Vaivasvata یاما ــ بمعنی‌مرگ‌است‌ویواسواتا ــ لغت‌یامادروداهاست. م

۲. در براهمانا چنین‌آمده که نچیکتا به فرمان بانگ‌آسمانی به سر منزل مرگ قدم می‌نهد . م

۳. هم بدانسان که‌آب بوسیله‌آتش خاموش می‌شود از میهمان هم باید بالطف وصفا پذیرائی کرد تا تسکین یابد . لغتی‌که بجای آتش در اصل سانسکریت آمده ویشوانر Vaisvanara است (که نام‌آگنی Agni یاآتش قربانی است) که‌آتش‌کل عالم است‌که مؤید وحدت همه موجودات حیه است در اینجا میهمان چون مظهرمجسم وحدانیت اصلی همه موجودات است .

گله او را منهدم می‌دارد[۱].

یاما بعد از سه روز غیبت بخانه خود بازمی گردد، ومی‌بیند که در اینمدت از نچیکتا هیچ پذیرائی صورت نگرفته است، پس می گوید:

«آه، میهمان گرامی چون توسه روز درخانه من مسکن گزیده بی‌آنکه‌چیزی بخوری یا بیاشامی؛ ای مرد پارسا بر تو تواضع میکنم، اینك سه چیز خوب از من بخواه. سلام برتو! ورفاه برمن!»

نخستین خواهش نچیکتا

نچیکتا گفت: «ای مرگ، نخستین احسانی که ازتو میجویم‌آنست که پدرم با من درصفاباشد، وشادمان باشد، ونسبت به من مهربان و آرام ودوراز خشم باشد، و آنگاه که مرا به‌نزد اوباز میگردانی مرا بشناسد وبرمن تحیت‌آرد.

یاما گفت: «من‌کارها را بدینسان مقرر میدارم، پدرت بالطف من دوباره ترا بشناسد ونسبت بتوچنان شود که پیشتر از این میبود. وچون رهائی‌ترا از دهان مرگ ببیند همه شب به‌آرامی ودورازخشم بخسبد.»

دومین خواهش نچیکتا

نچیکتا گفت: «درجهان بهشتی کس راخوفی‌نباشد، ای‌مرگ، چون تودرجهان بهشتی نیستی، درآنجا کسی از کهن سالی[۲] دربیم نیست، در آنجا همگان تشنگی و

---

۱. بجای دارائی ــ خیرجوئی‌ــکارهای نیك ومقدس ــ بعضی ازمترجمین سانسکریت موارد دیگری قید کرده‌اند ــ مثلا در یك‌نسخه شادمانی ــ آمیزش ــ قربانی ــ و در نسخه دیگربجای‌کارهای نیك‌آرزوها وتوفیقات قیدشده‌است. درنسخه دیگربجای‌شادمانی،عبارت حس هم‌بستگی قید شده‌است. م

۲. مفهوم‌مرگ دراین‌کهن‌سالی مندرج‌است. ونمردن به‌معنای حالت پایان‌ناپذیری است نه به‌معنای خلود وابدیت.

گرسنگی را پشت سرهشته ، دور از دسترس غم ، درجهان بهشتی شادمانی میکنند.»

« ای مرگ تو بر آتش قربانی[۱] که همگان را به‌بهشت هدایت میکند واقفی ، آنرا به من بنمای ، من‌سرشار ازایمانم- این است دومین احسانی که ازتو میجویم .»

مرگ گفت : «این سخن نیز برتو باز گویم ، آنرا از من بیاموز ، ای نچیکتا بدان که‌آتش قربانی وسیله تسخیروغلبه برجهان است ، ونیزبدان که در مکانی مرموز نهفته است.[۲] »

سپس مرگ به او گفت که‌آتش قربانی ، ابتدای جهانست . وچه خشت ها وچه تعدادی برای بنای (محراب ؟) آن لازمست وچگونه میباید خشت ها را در کنار هم قرار داد . نچیکتا همه آنچه را که شنیده بود تکرار کرد . پس مرگ راازاوخوش آمد و گفت :

« برتواحسانی دیگر روامیدارم وآتش قربانی رابنام تومینامم . ونیز این‌زنجیر رنگین راازمن بپذیر . »

آن کس که سه‌بارآتش نچیکتا رابرافروزد ، وبااین هرسه (پدرومادروآموزگار خود) یکدل ماند . واین سه وظیفه (تحصیل وقربانی وخیرات) را اجراء کندوبر روح اعلای عالم (یاآتش قربانی) واقف شود . تواند که بردور تسلسل مرگ وولادت غالب‌آید وآرامش پایدار رابه کف‌آرد.[۳]

---

۰۱ آتش قربانی یاآتش بهشتی‌آتشی است که طبق تعالیم و داها وبا تشریفات خاصی روشن میشود وبسیارچیزهای مادی و معنوی ازقبیل آرزو و خشم وشهوت را درآن قربانی می‌کنند یا می‌سوزانند .

۰۲ در ترجمه تحت‌اللفظی باید گفت که‌آن آتش درغاری نهفته است ولی مفسرین‌آن مکان مرموز را قلب یاجان‌آدمی شناخته‌اند .

۰۳ این بند را بطرق متفاوتی تعبیر کرده‌اند ، دریك جاآتش سه‌گانه تأمل و دانش وعمل و جریان سه‌گانه ، تشخیص و استنباط و تجربه ، و وظایف سه‌گانه تحصیل وتمرکز

«بقیهٔ پاورقی درصفه بعد»

«آنگاه که انسان روح‌خود رادریافت ، وروح اشیاء عالم‌راهم دریافت، ووحدت این دوراهم‌دریافت، وآتش قربانی را برافروخت ؛ وقربانیها پیشکش کرد، پس آنگاه تواند که هم درحال زندگی در دنیای خاکی ، مرزهای مرگ‌را ازهم بشکافد، واندوه را درنوردد . وتاحد بهشت آسمانی شادمان گردد .

« آه‌نچیکتا ، این آتش‌آسمانی را که دومین خواهش توبود،برتوارزانی میدارم. نچیکتااین‌آتش را بنام تومینامم . وازاین پس همه مردان‌آنرا به نام تونامند . اینك سومین احسان را بر گزین . »

سومین خواهش نچیکتا

نچیکتا گفت : «مرگ مردمان‌را پرده ابهامی فراگرفته است . برخی‌میگویند که مردگان را حیاتی هست، برخی می گویند مردگان را حیاتی نیست ، چنان‌آرزو دارم‌که براین رازآگاه شوم ، آنرا بمن بیاموز ، این است سومین احسانی که از تو می‌جویم . »

مرگ گفت: «دراین باره خدایان هم سابقاً به تردید بودند ، فهم این مطلب‌به‌آسانی میسر نیست،این موضوعی است دقیق ، ای نچیکتا !مرا به‌افشای‌این راز وادار مکن، احسانی دیگر از من بجوی ، و بگذارتا ازاین سخن دریغ ورزم . »

نچیکتا گفت : « دراین باره حتی خدایان هم شك کرده‌اند و توهم ای مرگ گفتی که فهم‌آن‌آسان نیست . وآموزگاری دیگرچون تونتوان یافت و بیگمان هیچ احسان دیگری با این سخن برابر نتوان داشت . »

وکف نفس‌آمده است. این‌بند منشاء دوجریان فکری است‌که مفسرین اوپانیشاد استنباط کرده‌اند . یکی وفاداری به‌سنن و دیگربدعت . باید تشریفات و ترتیبات را بهمان‌ترتیبی که در نخست مقرر گردیده انجام داد . و قدرت این قوانین راکه ازقدمت‌آنها سرچشمه می‌گیرد اطاعت نمود یا مجازیم به‌آنکه خرده ابداعاتی درآنها وارد‌کنیم .

مرگ گفت : « پسران ونوادگانی برگزین که صدسال‌زند گی کنند، گله‌های‌ـ گوسفند ، فیلان ، اسبان ، وطلای بسیار برگزین ، قرار گاهی پهناوراززمین‌برگزین، خودخویشتن‌آن چندان بهاروخزان زند گی کن که‌آرزو داری . »

«هراحسان دیگری که باآن برابرمیدانی برگزین ، ثروت وعمردرازبرگزین، نچیکتا ، سلطنت بر پهنهٔ زمین را برگزین، من‌ترا ازتمام آرزوها بهره مندمیدارم . »

«هرآرزو که نیل بآن‌درجهان گذران دشوار است، آن‌آرزو که لذت‌میبخشدت بخواه دخترکانی طناز باچنگها و گردونه‌ها ــ که دیگر کسان را نصیب نتواندافتاد ــ درانتظاراند که من همه را برتو ارزانی دارم ، ای نچیکتا فقط درباره مرگ از من مپرس . »

نچیکتا گفت : « این چیزها که گفتی دیری‌نپاید ، نیرومندترین قدرتها بفرساید واز میان برود ، حتی درازترین زندگیها کوتاه است . اسبانت را بهرخود نگاه دار ، رقص وسرود هم برتوارزانی .

« کس از ثروت شادمان نتواند شد . آن زمان که با تو روبرو می‌شویم ، آیا بازهم صاحب ثروت توانیم بود ؟ تا آن زمان که تو حکمرانی می کنی ، ما را چون رسد که به زندگی پردازیم؟ فقط همان احسان را (که من برگزیده‌ام) برمی گزینم . »

«کدام مرد ناگزیر از مرگ و فرسودگی است ، که این مجال نیل به حیات بی زوال را از دست به نهد ، و بجای آن به التذاذ از عشق و زیبائی زنان بپردازد . »

« ای مرگ این مشاجره را تمام کن ، و بازگوی انسان پس از مرگ به کجا میرود، باز گشودن چیزیکه این اندازه به ابهام‌آلوده‌است تنها احسانی است که‌نچیکتا از تومی‌جوید . واحسان دیگری نمی‌خواهم . »

دو طریق خیرولذت

مرگ گفت : « خیر یك چیز است ، ولذت چیز دیگری است ، این هر دو با هدفهائی متفاوت انسان‌رامقید میدارند ، آن کس که به‌خیر عنایت میکند موفق‌است، وآن کس که لذت را بر می گزیند ، از غایت خود بدور میافتد . »

« خیرولذت به انسان روی میآورند : «خردمندان هر دو را درمی‌نگرند و از یکدیگر باز میشناسند ، آری ، خردمندان، خیررا برلذت رجحان می‌نهند واحمق‌ها به واسطه آز و طمع لذت را بر می گزینند . »

و تو، ای نچیکتا ، برهمه لذتها ، که شادی میدهند یا چنان می‌نمایند ، تأمل نمودی ، وهمهٔ آنها راطرد کردی ، تو در طریق کسب ثروت که بسیار کسان گام‌نهاده و پریشان شده‌اند ، قدم نزدی .

« جهل ، وآن چیز که بنام خرد شناخته شده ، از یکدیگر بسیارجدا و به‌دو نکته متفاوت مارا رهنمون‌اند . من براین عقیده‌ام ، که نچیکتا ازآن گروه است که دانش را اختیار کرده‌اند ، زیرا لذائذ بسیارتراتباه ومنحرف نساخت . »

« احمق‌ها درتیرگی بسرمیبرند، خردمندان گرفتارغرورخویشتن‌اند ، وبازیچه دانش پوچ ، سرگردانند ودر پیچ وتاب ، همواره از سوئی به سوی دگر مستانه ره می‌برند ، بسان کوری که کور دیگررهنمایش باشد . »

« عقبی‌در بردیدگان ابله بی‌دقتی که فریب ثروت اورا اغواء کرده هرگزمتصور نشود . وی باخود میاندیشد. » فقط همین دنیا وجود دارد،دنیای دیگری در کارنیست « و بدینسان او دوباره درزیر سلطه من فرومی‌ماند . »

« بسیار کسانند که سخنی از روح نشنیده‌اند ، وبسیار کسانند که شنیده‌اند و در نیافته‌اند . وآن کس که او را بدیگران میآموزد شگفت شخصی است و آن کس

که اورا دریابد شگفت شخصی است ، و آن کس که خوداورا ازمرشد خود آموخته نیز شگفت شخصی است.[1]

«مردی عامی هرگز نتواند ـ او را بدیگر کسان بیآموزد ، چه مردان عامی هرکدام به پندار خود او را به نوعی دیگرشناخته‌اند ، فقط مردی که اورا عین خود می‌داند تواند که به تعلیم آن پردازد وازطریق تعقل هرگز نتوان براووقوف یافت،اواز آنچه دقیق وظریف است ، دقیقتر وظریفتر است وبرهمه چیز داناست.

«با تعقل او را نمیتوان درك کرد . اما عزیزترین کسانم ، اگر مرشدی آنرا بشناساند ، دریافتنش میسوراست ، اگر به اونائل شوی به‌حقیقت رسیده‌ای.ای نچیکتا آیا توانیم که‌همواره متعلمی چون تو داشته باشیم ! »

فضیلت حکمت بر ثروت

نچیکتا گفت : «من میدانم آن چیزها که گنج وثروت نامشان کرده‌اند گذران و بی‌ثبات است ، و چون جاودانگی را بوسیله لذتهای سپنجی نتوان حاصل کرد ، من در میان لذائذ به طلب آتش برخواستم و تنها هم آنرا ستایش کردم و جاودانگی را هم بدینقرار بدست آوردم.»

مرگ گفت : « تو تحقق همه آرزوها ، چیرگی بر جهان ، رهایی از ترس ، لذائذ نامحدود ، نیروی‌پرجبروت، وعظمت شهرتی را که به‌توتقدیم شد دیدی وچندان خردمند وشجاع بودی که همه را طرد کردی.»

«آن خردمندی که از طریق تأمل برذات خویشتن روح عالم را که ازدیده ها

---

۱ . در اینجا یاما با این عبارات نچیکتا را ستایش میکند که برخلاف غالب‌کسان به جستجوی خیرنهائی برآمده وبه تعلیم عمق و ذات نهان موجودات که همچون رمزی عظیم و سری درك و وصف نشدنی است برمی‌آید .

نهان است ودرخفایا پنهان است ودرقلوب مضمراست ودراعماق مستقراست محقق میدارد از شادی واندوه درمی گذرد.»[۱]

«آن موجود فانی که او را درك کند و برذات او وقوف یابد به روح خویشتن نائل آید و بر آن شادیها ورزد و نچیکتا چنین پندارم که این منزلگاه برتو گشاده است.»

نچیکتا گفت: «آن چیست که از خطا و صواب، از علت ومعلول، از گذشته و آینده، برتر است.»

کلمهٔ مقدس

مرگ گفت: «آن سخن یا مکان را که تمام وداها بستوده‌اند، و همه زاهدان و پارسایان و رهبانان آنرا می‌طلبند اینك باختصار بتوباز میگویم. آن سخن اوم[۲] است.

این لفظ روح جاودان است، والاترین آرمان است، هر کس آنرا بشناسد آنچه را آرزو کند دریابد.

این سخن والاترین و شایان‌ترین حامی است هر کس آنرابشناسد درجمع پاکان رتبه‌ای والا بدست آرد.

این حقیقت اشیاء« زائیده نشده است، نمیمرد، معلول هیچ علتی نیست وهیچ

---

۱. مراد آن است که بوسیله حواس ظاهر و تفکر و استدلال نمی توان آن را دریافت باید از راه تأمل وسکوت وانزوا وباسلسله اعمالی که به یوگا (یا ریاضت) شناخته شده باو نائل آمد.

۲. Aum اسم اعظم وکلمه مقدسی‌است. درشروع وختم تمام مراسم وتشریفات مذهبی آنرا ادامی‌کنند معنای لغوی آن ظاهراً تصدیق و تأییداست و هر کدام ازاین‌حروف از کلمه‌ای گرفته شده که عوامل ایجادکننده کیهان‌اند.

معلولی را علت نیست جاودانی است ، قائم به‌خویش است ، نفرسودنی و قدیم است و کشتار کالبد قتل آنرا سبب نشود .»

«آن کس که می‌پندارد که اومی کشد ، ویا آن کس که میپندارد اورامیکشد ، هردو برخطاست ، او نه میکشد و نه کشته می‌شود .»

«کوچکتر از کوچك ، بزرگتر از بزرگ است . در قلب همه موجودات بسر می‌برد ، آن کس که آرام است و از امیال رهاست و حواس و فکرش از جهان بازداشته شده عظمت او را درمی‌یابد و دیگر اندوه بر چنین کس چیره نیاید.»

خصوصیات متضاد برهمن

«هرچند آرام نشسته ، براههای دور می‌رود ، هرچند آرمیده ، به همه‌جا قدم مینهد ، وهر کس اورا درك کند در ورای اندوه وشادی مقام می گیرد .

«بی‌جسمی است درون اجسام ، پایداری است درون متغیران و بزرگ است،در همه جا ساری است ، هر که او را بشناسد ، هرگز اندوه فرایش نگیرد.

«اورا از طریق آموزش یا تعقل و یا ازتأمل در گفتار کسان نتوان دریافت. او بهر کس که خود بخواهد رومیآورد و سرشت خویش را بروی آشکار می‌دارد .

« آن کس که از شقاوت باز نایستاده ، آرام نیست ، قراروسکون ندارد ، هرگز نتواند به‌او نائل آید ، حتی اگر دانش بسیار هم تحصیل کرده باشد .

«ذات علیمی است که خرد و نیرو دارد ، مرگ را به چیزی‌نمیگیرد. مردعامی را کجا رسد که بروی دست یابد.[1]

---

۱. ترجمه دقیق عبارت چنین‌است: «آن ذات ازجنگاوران وپارسایان خوراك می‌سازد واز مرگ چاشنی میسازد .» ومعنای عبارت همان است که در متن آورده شده است.

روح فرد و روح جهان

هردو درقلوب عالیترین قرارگاه سبحانی بسرمیبرند،این‌هردوازثمرات درستی در دنیای نیکی بهره می گیرند، شناسندگان برهمن از آنان‌چون سایه وروشن‌سخن می گویند ، و آنانکه‌آتش پنجگانه قربانی وآتش سه گانه نچیکتا را بر می‌افروزند هم بدینسان از آنان سخن می گویند .

«برای آنان که قربانی می کنند و برای آنان که آرزوی وصول به ابدیت را دارند آتش نچیکتا چون معبری است که‌آنانرا به کرانه خالی ازخوف‌رهنمون است.

مثال گردونه

«چنان پندار که‌روح در گردونه نشسته،آن گردونه‌بدن‌تواست، ذکاءتو گردونه‌ـ ران ، و فکر توعنان اسبان گردونه است .

«حواس را اسبان گردونه خوانده‌اند ، امیال تورا راه گردونه دانسته‌اند . هرـ گاه روح با بدن و فکر و حواس در وفاق باشد ، آن کس مردی شادمان بشمار آید .

«مردی که‌واقف نیست و فکرش بی‌قراراست ، و از وارسی حواسش ناتوان‌است، پس حواسش براو چون اسبانی سرکش‌اند .

«آن کس که واقف است ، و فکرش با قرار است ، و حواسش را وارسی تواند کردن ، پس‌حواشی بر او چون اسبانی رام و مطیع‌اند .

«آن کس که واقف نیست و از وارسی فکرش ناتوان است وناپاك‌است، ازهدف بدور افتد و در دور تسلسل مرگ و ولادت گرفتارآید .

«آن کس که واقف است و فکرش را وارسی تواند کردن و پاك است ، همواره بسوی تعالی میرود و دیگربار بدین دنیا زائیده نمی‌شود .

«آن کس که ذکایش را به‌وارسی فکرش گمارده، به پایان سفر خویش می‌رسد، و درروح اعلای عالم مستحیل می گردد .

ترتیب نیل به روح اعلای عالم

«امیال ناشی از حواس است ، فکر ناشی از امیال است ، ذکاء ناشی از فکر است ، و در ورای ذکاء روح کل است.

«درورای وجودماعنصرازلی قراردارد،ودرورای عنصرازلی روح‌است. و درورای روح چیزی نیست. آن هدف اعلی است و پایان (راه یا سفر) است .

«روح‌باآنکه درهمه‌موجودات نهفته‌است خویش را آشکارنمی‌دارد ، رازی‌است که بر همگان پوشیده است، ولی‌قدرت ذکاء خردمندان آنرا دریافته است.

«مرد خردمند را چنان سزد که سخن خودرا در فکر ، فکر خود را در ذکاء ، ذکاء خود را در روح‌بزرگ،دربازد و فراموش کند و بدینسان آرامش یابد.

«برخیز ، دریاب ، به احسانها که می‌جستی نائل آمدی . خردمندان گفته‌اند گذر کردن از معبری که رو بسوی روح دارد چون گذشتن از لبهٔ تیز تیغ دشوار است .

«روح بی‌صدا ، بی‌شکل ، بی‌بو ، بی‌طعم ، غیر ملموس ، بی‌ابتداء ، بی‌انتها ، نفرسودنی و جاودانی بی تغیر و والاست . هر کسی آنرا دریابد از مواجههٔ با مرگ بر کنار ماند .

« آن خردمندی که گفتگوی نچیکتا ومرگ را بشنود ، یا بار گوید ، دردنیای برهمن معزز است .

«آن کس که این راز بزرگ را در جمع برهمنان بخواند ، یا بهنگام‌اجرای

مراسم درگذشت کسی آنرا با شور فراوان باز گوید، پاداشی که پایان ندارد به کف خواهد آورد.»[۱]

روح را از طریق حواس نمی‌توان دریافت

مرگ گفت: «منافذ حواس را بر سطح کالبد مقرر داشته‌اند بدانسان که فقط بجلو توان نگریستن. اما خردمندی چند، گاه وبیگاه، به اشتیاق ابدیت به درون خویشتن نگریستند وروح خود را دریافتند.

«ابلهان به لذائذ برونی میپردازند و در دام گشاده مرگ فرو می‌افتند. فقط خردمندان که در طلب ابدیت‌اند در میان چیزهای ناپایداری این جهان بدنبال ابدیت نمی‌گردند.

«باستعانت او می‌بینیم، می‌چشیم، می‌بوئیم، حس‌می کنیم، می‌شنویم. و نشاط عشق را درمی‌یابیم و باستعانت آن بدرك اشیاء نایل می‌شویم وپیمان خودی است فقط آن چیز که ناشناخته می‌ماند همان اواست.

«حالت خواب و بیداری را باستعانت روح در می‌یابیم خردمندانی که روح‌را که‌بزرگ است و در همه جا ساری است در می‌یابند از اندازه رها میگردند.

وحدت روح فردی با روح کلی

«آن کس که روح خود را که بهره‌مند از نتیجه اعمال است بشناسد و باروح عالم که فرمانروای گذشته و آینده است دروفاقش سازدبه درك روح هستی نائل آید، و هرگز ازاوجدا نماند.

---

۱. پاداش بی‌پایان‌زندگی جاوید است یعنی رهایی از دور مرگ و ولادت.

این است روح عالم.[۱]

«آن ذات واقف‌است که در آغاز، از آب[۲] بوجود آمد،از ریاضت بوجود آمد ، ودر همه‌قلبها مقام یافت و ازدرون موجودات به‌جهان نگریستن گرفت .

«تجلی حیات از اوست ، زایندهٔ خدایان است ، در جایگاه مقدس قلوب مقر گرفته است همقدم همه موجودات است .

«آتشی است که درهیمه نهان‌است ، همچون طفلی که درمشیمه نهان است . و با تقدیم پیشکش‌ها آنرا میستایند .

«از کجا آفتاب بر می‌آید» و کجا آفتاب فرو می‌نشیند ، و کجاست که زادگاه (قرارگاه) همه خدایان است و کجاست که آنرا ورائی نیست ، همان روح است .

«آن چیز که دراینجهان است در جهان دیگر هم توان دید ، وآن چیز که در آن‌جهان‌است (جهان‌برهما) دراین جهان توان دید. وآنکس که جزاین‌نبیند ودراین جهان کثرتی‌بیند،(بین‌روح فردی‌وروح کل‌جدائی‌بیند) ازمرگی به‌مرگ دیگرره برد.

«تنها از طریق مکاشفت بدان‌ره توان برد، جهان را تنوع و کثرتی درکارنیست، وهر که جزاین پندارد ازمرگی به مرگ دیگرره برد.

«ذاتی‌است که از انگشت شستی[۳] ، فزونتر نیست ، ودرقلب‌ها مقام دارد وسازنده

---

۱. بنظر می‌رسد که این اپانیشاد در اینجا پایان می‌پذیرد . زیرا سیاق‌کلام طوری است که می‌توان اپانیشاد را در اینجا پایان یافته تلقی‌کرد . وقسمت‌های بعدی شاید بعدها برآن افزوده شده است .

۲. لغت «آب» دراینجا اشاره به mula-prahrti- جنبه‌ای از روح کلی‌است .

۳. در داستان Sauitri آمده است که یاما باقدرت منکوب کننده خود ازکالبد Satyauan شخصی راکه به‌اندازه انگشت شستی بود بیرون‌کشید و او رادر فرمان خود آورد . وظاهراً در اینجا مراد‌ازشخص‌به‌بزرگی‌یك‌شست، روح است که درقلوب ستایشگران برهما قرار دارد

گذشته و آینده است و زداینده خوفهاست.

«ذاتی است که از انگشت شستی، فزون نیست و در قلب‌ها مقام دارد و چون شعله‌ای خالی از دود است، سازنده گذشته و آینده است و گذشت زمان بر او بی‌اثر است.

«چون بارانی که بر کوهساران بارد، وازآنجا به‌نشیب روی نهد وازصخره‌ها فرو ریزد، آن کس هم که کثرتی درکار بیند لاجرم بدنبال کثرت بهمه‌جا روی آرد (وپریشان‌می‌شود)

«بسان‌آب پاکی که‌برآب‌پاکی فروریزند که‌همچنان‌پاك می‌ماند، روح بینندهٔ صاحب ذکاء هم بدینگونه با روح کل یکی می‌شود.

آنکس که برروح خویشتن تأمل میکند، وبرذکای پاکش که‌فرمانروای بدن‌شهریازده دروازه[1] است تأمل می کند، اندوهگین نمی‌شود، آزاداست، همواره آزاد است.

«روح، خورشید است ودر آسمان است، در فضا (بین زمین و آسمان) منتشر است، کاهن است، در محراب است، میهمان است و در منزل است، در همه جاموج می‌زند، در انسانها، در خدایان، در آسمانها و در حق، بسرمی‌برد. هرچه از آب زائیده می‌شود، یا از خاك سربرمی‌زند یا ازحق پدیدار می‌آید یا کوهساران را می‌شکافد ونمودار می‌شود هم اوست، او بزرگ وحقیقی است.

« در قلوب مقام دارد، قابل ستایش است، همه خدایان او را‌ستایش می کنند، نفس‌ها را به برون‌میراند ونفس‌ها را به‌درون می کشد.

---

۱. منظور از یازده دروازه ــ دوچشم، دوگوش، دوسوراخ بینی، یك دهان، مخرج، سوراخ آلت تناسلی، سوراخ ناف و یازدهمی سوراخی است که تصور می‌رفت در جمجمه وجود داردکه روح ازآن منفذ خارج میشود و خلاصی می‌یابد.

« هر گاه آن روح ، بدن ما را رها کند، وکالبد ما بفرساید و پریشان شود،از ما چه بازماند ؟ هرچه ماند همان روح است .

« زندگان فقط بانفسی که برمی‌آورند و بانفسی که فرومی‌برند زندگی نمی‌کنند . ما باستعانت چیز دیگری که تنفس هم برآن مبتنی است زندگی میکنیم.

« نچیکتا ! عزم آن دارم که راز آن روح بی‌زوال را بر تو بگشایم و نیز ساز گویم که بعد از مرگ براو چه خواهد رفت .

« برخی از ارواح به رحم داخل شوند ودر زندگان مقام گیرند وبرخی دیگر برحسب کارها وبر حسب پندارهایشان ، به چیزهای غیرآلی حلول کنند .[1]

« در آنزمان که شخص را خواب در ربوده ، آن کیست که بیدار است ، و آن کیست که رؤیاهای دلفریب می‌آفرینند ؟ آن روحی است که حیات همهٔ موجودات باستعانت اوست ، روحی است جاودانی،پاك،نیرومند و کس در ورای اونتواند رفتن.

« بعد از آنکه آتش درجهان پدیدآمد ، و گرچه یکی بیش نبود ، برحسب آنچه باید بسوزاند شکلی دیگر گرفت ، و هم بدینسان روح درون هر چیز که شد بحسب آن تفاوتی دیگر یافت ، و باز در خارج از اشیاء هم مقرر است (بطور مستقل و بدون هیئت وتعین)

« بعداز آنکه هوا در جهان پدید آمد و گر چه یکی بیش نبود ، ولی بر حسب اشیائی که در آنها داخل شد شکلی دیگر گرفت ، همه بدینگونه روح درون اشیاء متفاوت که شد بحسب آن تفاوتی دیگر یافت ، و باز در خارج اشیاء هم مقرراست .

« همانگونه که خورشید که چشم همهٔ جهان است ، ازآلودگیهای جهان ملوث نمی گردد ، هم بدینسان روح اشیاء هم به نکبت‌های جهان‌آلوده نیست ومستقل ازآنها همچنان پاك و منزه است .

---

۱ . فلسفه تناسخ

«آن روح که هستی اشیاء قائم به اوست، فرمانفرمائی است که از وحدت کثرتی پدید می کند[۱]، آن خردمندان که وجود او را در روح خود درك می کنند، از شادمانی جاودان بهره‌مندند، و دیگر کسان از آن شادمانی نصیب ندارند.

«ذات فنا ناپذیری است در میان چیزهای فناپذیر، مایهٔ حیات است، و وحدت است در میان کثرت. خردمندانی که او را در روح خود میابند و امیال خود را باآن وفاق می‌دهند از آرامش جاودان بر خوردارند و دیگر کسان را از این آرامش نصیبی نیست.

نچیکتا پرسید. «آن روح را که به‌توصیف در نیاید من کجا توانم یافت؟ و آیا روح با نور خود میدرخشد یا نور دیگری را منعکس میسازد؟»

مرگ گفت: «آفتاب، ماه، ستارگان، آتش و هیچ نور دیگری به او فروغ نمی‌دهد. و هرگاه او درخشیدن آغاز کند، همه اشیاء باقتفای او می‌درخشند، تمام این جهان از نور او درخشندگی می‌یابد.

«بسان درختی کهن است، که ریشه هایش برهوا[۲] وشاخه هایش برخاك است. روح جاودانه پاکی است که در همه چیزها بسر می‌برد، همه جهانها محاط در اوست، کس به ورای او نتواند رفتن.

«همه چیزها حیات وجنبش خود را مرهون روح است، و روح چون شمشیر از نیام بدر آمده، خوفی فراوان پدید آرد، وآنها که آنرا بیابند جاودانی می‌شوند.

«از هیبت روح، آتش می‌سوزاند، خورشید می‌درخشد، باران می‌بارد، باد میوزد و مرگ شتاب می کند.[۳]

«آن کس که بتواند قبل از افنای کالبدش در روی زمین برروح وقوف یابد از

---

۱. یکی است و به صور مختلف تجلی میکند.

۲. زندگی بسان درختی است که ریشه آن برهمن است.

۳. برهمن منبع همه نیروهاست.

ادبار رها گردد و دیگر کسان ناگزیر بدنیا قدم نهاده و کالبدی دیگر یابند.

«روح را در کالبد خود همچون در آئینه می‌توان دیدن، او را در دنیای گذشتگان همچون‌خاطره یا رؤیا می‌توان دیدن. او را در دنیای ملائك نغمه‌خوان[1] همچون انعکاس تصویری‌درآب پرچین می‌توان دیدن. و اورا در دنیای برهما همچون سایه‌وروشن می‌توان دیدن.

«مرد خردمند اگر بر این معنی واقف باشد که حواس ما سرشتی خاص داشته و از روح کلی عالم ممتاز بوده و پیدایش و مرگ آنها جداگانه و خاص خود است، دگر باره اندوه بر او ره نخواهد یافت.

«دروری حواس فکر است، در ورای فکرذکاء است، در ورای ذکاء وجودما است در ورای وجود ما عنصرازلی است.

در ورای عنصرازلی، ذاتی است، مطلق که بی‌نشان[2] درهمه جا ساری و جاری است. آنکس که او رادریابد به حیات ابدی نائل گردد، وآزاد شود.

«با چشم او را نتوان دیدن، او را هیئتی نیست که بتوان تماشایش کرد. ولی از طریق تأمل ومکاشفت می‌توان او را درقلب دریافت آنکس که او را بیابد به‌حیات جاودان قدم نهد.

«آنگاه که فکرو حواس درقرار و سکون‌اند[3]، وذکاء هم ازکار باز مانده انسان به والاترین حال خود نزدیك می‌شود.

«این‌حال‌یوگا[Yoga] است که وارسی دائمی حواس است. و چون فکر

---

۱. Gand harva ـ ابتدا نام موجودی بودکه در آسمانها بسرمیبرد. بعدها نام طبقه‌ای از موجودات آسمانی شد ودراشعار حماسی از ایشان به‌عنوان ملایك نغمه‌خوان یا مطربان فدایان نام برده شده است.

۲. منظور از بی‌نشان آنست که هیچ صفت مثبت خاصی برآن نمیتوان بارکرد.

۳. یعنی فعالیت طبیعی وعادی فکروحواس تعطیل شده.

همواره درمعرض نوسان و گریز ازوارسی است باید کوشید تا فکر وحواس را همواره مضبوط داشت.

« روح را با سخن ، بافکر، وبا چشم نمیتوان دریافت. آیا جزآنکه بوجودش اعتراف کنیم راه دیگری برای درك آن وجود دارد؟»

« ابتدا باید وجودش را داشت پس به وقوف برذاتش همت گماشت و آن کس که به وجودش یقین نماید به وقوف برذاتش نائل آید.

«آنگاه که تمام امیال قلوب آدمی ازمیان رود ، بشرحتی در کالبد خود با روح وفاق وحدتی یابد و در همین جهان به برهمن نائل آید.

« آنگاه که تمام پیوندها با دنیای خاکی گسسته شد ، موجود فناپذیر جاودانی می‌شود این قانونی است کهن.

«قلب راصد ویك رگ است، یکی ازاینان [Sushumnā] بداخل ام‌الدماغ بالامیرود. آن جان که به هنگام مرگ در این رگ بالا رود به جاودانگی نائل شود، دیگرمعابر هر کدام به سوئی دیگر منتهی می گردد.

«آن ذات ، مقدم هستی‌ما، که از انگشت شستی فزون نیست در قلب مقام دارد. وکسان باید او را چنان به استواری از بدن خارج کنند که تیرسازی تیری را از ماسوره خارج می کند. چنان سزد که کسان او را پاك وجاودان بدارند آری سزد که او پاك وجاودان باشد.

نچیکتا که این دانش را ازمرگ آموخت،تمام قوانین یوگا را هم آموخت. بر مرگ ومیل فائق آمد وبه برهمن نایل شد. و هر کس دیگر که بدینگونه عمل کند تواند که همانسان اعتلاء جوید.

امیدآنکه اوما هر دو را مصون دارد ! امیدآنکه او ماهردو را شادمان دارد! امید آنکه ما هر دو باهم قدرتی بکف آوریم ! امید آنکه دانش مادرخشان باشد!

امیدآنکه ما به ستیزه بر نخیزیم ! ام ! آرامش! آرامش! آرامش !

برهمانا

یاجنوالك به نزد جنك درآمد ، او بقصد سخن گفتن نیامده بود . ولی آندوقبلا به هنگام‌اجرای مراسم قربانی برای خدای‌آتش گفتگوئی میداشتند ویاجنوالك ضمن آن به وی احسان کرده واجازه داده بود که هرچه بخواهد بتواند ازاوبپرسد. چون یاجنوالك این اجازه راداده بود، سلطان چنین آغاز سؤال کرد .

او گفت: «یاجنوالك فروغ بشر ازچیست ؟ »

یاجنوالك جواب داد : « ای سلطان ، فروغ بشر ازآفتاب است ، زیرا آفتاب به تنهایی برای اوکافیست که‌در پرتوآن بنشیند ، حرکت کند،کار کند ، وباز گردد.»

جنك گفت : « ای یاجنوالك براستی چنین است . »

جنك گفت : « ای یاجنوالك آنگاه که آفتاب غروب می کند ، پس فروغ‌بشر ازچیست ؟ »

یاجنوالك جواب داد : « درآن زمان ماه براستی فروغ انسان است ، زیرا ماه به تنهایی برای اوکافیست که درپرتوآن بنشیند ، حرکت کند،کار کند ، باز گردد . »

جنك گفت : « ای یاجنوالك براستی چنین است . »

جنك گفت : «ای یاجنوالك آنگاه که آفتاب غروب کند وآنگاه که ماه‌غروب کند ، پس فروغ بشر از چیست ؟ »

یاجنوالك جواب داد: «آتش براستی فروغ اوست. زیراتنها درنورآتش انسان می‌تواند بنشیند ، حرکت کند کار کند ، و باز گردد . »

جنك گفت : « ای یاجنوالك آنگاه که‌آفتاب غروب کرده ، وماه‌غروب کرده،

وآتش خاموش مانده ، پس فروغ بشرازچیست ؟

یاجنوالك جواب داد : « صوت درآن هنگام فروغ بشر است زیرا به رهنمائی صوت تنها انسان می‌نشیند ، حرکت می کند ،کارمی کند ، و باز می گردد . بنابراین ای‌سلطان، آنگاه که کس دست دیگر کس رانتواندديد ، اگرصوتی برخیزدبراثرصوت می‌توان چیزها را یافت . »

جنك گفت : « ای یاجنوالك براستی چنین است . »

جنك گفت : « ای‌یاجنوالك ، آنگاه که‌آفتاب غروب کرده ، ماه‌غروب کرده، آتش ازمیان رفته ، صوت خاموش مانده ، پس فروغ بشرازچیست ؟ »

یا جنوالك گفت : « درآن هنگام براستی روح فروغ بشر است ، زیرا اگر روح را تنها چراغ خود بر گزیند ، تواند که در پرتوآن به‌نشیند ، حرکت کند ،کار کند، و باز گردد .

جنك گفت : « روح کدامست ؟ »

یا جنوالك جواب داد : «آن ذاتی‌است درون قلب،محسوسات اورا احاطه کرده از دانش تشکیل شده ، و بی‌آنکه تحولی یابد درهردوجهان می گردد وچنان‌می‌نماید که فکرمی‌کند یاجای خود را تغییر می‌دهد.[1] بهنگام خواب (درعالم رؤیا) این جهان وتمام اشکال مرگ رادرمی‌نوردد وبرآنها برتری می‌یابد (اشکال مرگ یعنی‌همهٔ آنها که تحت سیطره مرگ قرار می گیرند وهمه آنها که پریشان شدنی و از میان رفتنی هستند) .

« آنگاه که بدنیای خاکی قدم مینهد کالبدی می یابد و شقاوتها با او وفاق می‌یابد ولی‌آنگاه که مفارقت می‌جوید وشخصی می‌میرد ، تمام شقاوتها را رها کرده‌در پشت سربجا مینهد .

---

۱. تفکروحرکت متعلق روح نیست ، روح شاعر به‌آنهاست .

« او را دومقام است ، یك مقام‌دراین جهان ویك مقام درجهان دیگر، ونیزمقام سومی میان این دو، که حالت خواب است . بهنگام خواب ، درحالت میانی ، آن دو حالت را که یك حالت اینجهان است ویك حالت جهان دیگر است ، در کنار هم می‌بیند اینك نیل اوبه جهان دیگر از هر طریق که باشد ، بگاه نیل ، شقاوتهای این جهان وفرخندگیهای آن جهان رامشاهده می کند .

« آنگاه که بخواب میرود ، موادی را از تمام جهان، بهرخویشتن برمی گیرد، آنها را دگرگون میدارد ، از آنها بنای دیگر برپا می‌سازد ، و با درخشندگی ونور خاص خود به رؤیا ها می‌پردازد . درآن حالت،آن ذات منور به نور خودباشد .

«درآن حالت گردونه واقعی‌وجود ندارد ، اسب نیست ، راه نیست ، اما اوشخصاً گردونه هائی به پیش می‌فرستد (می‌آفریند) اسبان و راهها پدید میدارد . درآنجا برکت نیست ، شادی نیست ، خرمی نیست ، اما او خود برکت ، شادی وخرمی را به پیش می‌فرستد (می‌آفریند) . درآنجا انباری ، دریاچه‌ای ، رودخانه‌ای نیست ، اما او خود انبارها و دریاچه‌ها و رودخانه‌ها به پیش میفرستد (می‌آفریند) . او براستی صانع وآفریدگاراست .

« دراین مقام این اشعار را سروده‌اند .

« آنگاه که همه متعلقات بدن بخواب تسلیم شد ، روح که بخواب نرفته است برحواس بخواب رفته خود نظاره می کند . درحالیکه به ذات خویش می درخشد ، دوباره این ذات زرین[1] این قوی تنها[2] ، به جایگاهش بازمی گردد.

« ازآشیانهٔ کوچك خود با نفس ها مراقبت می کند ، آنانکه جاودانی اند از آشیانه اوبرون میروند،آن ذات‌زرین،آن پرنده تنهاآن روح جاودانی بهرسو که طالب

۱. ذات زرین موهم دانش ناب است .

۲. قوی تنها ــ قوی مظهرروح کلی عالم و مراد ازتنهائی آن‌است‌که در خواب و بیداری ودراین جهان آن‌جهان تنهاست .

باشد ره می‌برد.

«در حالت رؤیا بهر سو سفر میکند، چون خدائی بر خویشتن بسیار شکلها می‌آفریند، گاهی با زنان طرب میکند، و زمانی با دوستان نشاط می‌ورزد، یا آنکه بر منظری مخوف دیده می‌دوزد.

«مردمان آثار و عوارض آن را درمی‌یابند، اما خود آن را هرگز کس نتواند دید. از اینروست که گفته‌اند: خفتگان را به ناگهان بیدار نباید کرد. زیرا اگر آن روح خود به‌کالبد خویش باز نگردد تدبیر آن دشواراست.

برخی براین سخن خرده گرفته‌اند که: حالت‌خواب و بیداری را تفاوتی‌نیست زیرا در خواب فقط همان چیزها را می‌بینند که به‌گاه بیداری می‌بینند. ولی این‌سخن درست نیست زیرا روح به‌هنگام خواب به‌نور خود منور بوده (وآنچه می‌بیند به‌نورذات خوداست آنچه فی‌الحقیقه موجوداست)

جنك گفت: «ای سرور آزاده من برتو هزار (گاو) خواهم داد، مراباز گوی که‌چسان روح خود را از حلول مجدد به‌جسم بر کنار دارم.»

یا جنوالك گفت: «روح که از حالت‌خواب عمیق لذتها برده، بهرسوسفر کرده، خوبی و بدی هردو را دیده، برای رجعت به‌محلی که ازآنجا عزیمت کرده بود (جای خواب) شتاب دارد. وهمه آن چیزها که در عالم خواب دیده است او را به پیروی بر-نمی‌انگیزد و مقید نمی‌دارد زیرا اوغیر مقید و تأثر ناپذیراست.

جنك گفت: «یا جنوالك براستی چنین است من بر تو هزار (گاو) میدهم در باره راه رستگاری من سخن بگوی.»

یا جنوالك گفت: «پس از آنکه خویش را در رؤیاشادمان داشته، بهر سو سفر کرده و خوبی و بدی هردو را دیده، به رجعت به محلی که از آنجا عزیمت کرده‌بود، شتاب می کند (جای خواب) و آهنگ بیداری می‌سازد. اما همه آنچیزها که در

آنجا دیده است در او اثری باقی نمی گذارد و اورا به‌پیروی نمیانگیزد زیرا به‌چیزی علقه‌ای ندارد و از چیزی تأثر نمی‌پذیرد.»

جنك گفت : «یا جنوالك براستی چنین‌است،من برتو هزار(گاو) میدهم دربارهٔ راه رستگاری من سخن بگوی.»

یا جنوالك گفت: «آن نفس که از حالت بیداری خویشتن را لذتها بخشیده ، بهرسوسفر کرده وخوبی وبدی هردو رادیده، به‌رجعت به‌محلی که ازآنجا عزیمت کرده بوده ، (حالت خواب رفتگی یا رؤیا) شتاب دارد.

«به‌حقیقت ، چون‌ماهی بزرگی که بین دوسوی رودخانه ،کناره راست و کناره چپ ، بهرسو می‌رود ، روح هم میان دوحالت ، حالت خواب و حالت بیداری، بهرسو حرکت‌می کند.

«وچون باز ، یا هرپرنده تیز پوی دیگر ، که بعد از آنکه درهواجولانی کرد، خسته میشود ، و بالهای اوبسمت آشیانه برمی گردد. هم بدین سان‌روح به رجعت به‌قرارگاه خود شتاب دارد ، چه در آنجا آرزوی دیگری نمی کند ، و رؤیای دیگری نمی‌بیند .

« دربدن او رگهائی است که به‌نازکی تارموی‌اندوهر کدام‌به‌هزارقسمت‌تقسیم شده‌اند و از (مایع) سفید و آبی وزرد و سبز و سرخ انباشته‌اند. آنگاه که شخصی‌را چنان مینماید که کسان آهنگ کشتنش‌را دارند ، یا براو چیرگی میجویند، یافیلی اورا درهم میکوبد ، یا به چاهی سرنگون میشود ، اوازراه جهالت ، خطری را که در هنگام بیداری دیده است، باز به‌تصور خود می‌آورد . و درآن هنگام که او را چنان می‌نماید که خداست ، یا سلطان است ، یا برتر از همه جهان است ، و این حالت او را والاترین عوالم‌است.

«این‌حالتی است که درآن ازآرزو رهاست، ازشررها است ، ازخوف‌رها است،

حالت‌حقیقی اوهمین‌است. آنگونه که مردی به‌هنگام درآغوش کشیدن زن‌محبوبش ، دیگرچیزی‌ازدنیای‌درون وبرون نمی‌داند، هم بدین‌سان اگر شخصی برروح خویشتن واقف شود ، دیگر چیزی از درون وبرون نخواهد دانست . و حالت واقعی او همین حالت‌است که درآن ، تمام آرزوهای او برآورده شده ، و درآن حالت او را آرزوئی جز میل به روح کلی‌نیست ، درآن حالت اوراآرزوئی دیگرنمانده ـ واز هراندوهی رهاست .

«پس در آن حالت دیگر پدر ، پدرنیست، و مادر، مادرنیست، جهانها ، جهانها نیست ، خدایان ، خدایان نیست ، وداها [Vedas] ، وداها نیست. پس در آن حالت دگر دزد ، دزد نیست ، قاتل ، قاتل نیست ، و یك کناس ، کناس‌نیست، مسکین، مسکین نیست، و زاهد، زاهد نیست . خوبی اورا رهنمون نیست . شر او را رهنمون نیست ، زیرا او همهٔ غمهای قلب را درنوردیده است.

«اگر گفته‌اند درآن حالت او دیگرنمی‌بیند، وگرچه نمی‌بیند. بازهم بیناست. زیرا بینائی او بی‌زوال است زیرا بیننده خود زوال ناپذیر است. ولی اوچیز دیگر ، چیزی سوای خودش‌را نبیند.[۱]

«اگر گفته‌اند درآن حالت او دیگر نمی‌بوید، وگرچه نمی‌بوید. بازهم‌می‌بوید زیرا بویائی او بی‌زوال است زیرا بوینده خود زوال ناپذیراست . ولی او چیزدیگر ، سوای خودش را نبوید.

---

۱ . درحال خواب عمیق هم‌که حواس ما ازکار باز مانده‌اند وچشم ما دیگرچیزی را نمی بیند . نفس خود بیننده است وگر چه باستعانت چشم نمی‌بیند ولی بیننده هرگز خصلت بینائی را از دست نمی‌دهد هم‌بدانسان‌که آتش تازمانی که آتش است خصلت سوزندگی را از دست نمی‌دهد . نفس هم مانند خورشید با نورذاتی خود می‌بیند و حتی درآنجاکه جز ذات نفس چیز دیگری وجود ندارد باز هم نفس می‌بیند زیرا بیننده وجود دارد و خصلت بینائی او زوال پذیر نیست .

اگر گفته‌اند در آن حالت او دیگر نمی‌چشد، وگرچه‌نمی‌چشد بازهم‌می‌چشد زیرا چشائی او بی‌زوال است زیرا چشنده خود زوال ناپذیراست . ولی اوچیزدیگر، چیزی سوای خودش رانچشد.

«اگر گفته‌اند درآن حالت اودیگرسخن نگوید، وگرچه سخن نگوید. بازهم سخن‌گوید. زیرا گویائی او بی‌زوال است زیرا گوینده خود زوال‌ناپذیراست . ولی او چیز دیگر، چیزی سوای خودش را نگوید .

«اگر گفته‌اند درآن حالت اودیگر نشنود . وگرچه نشنود. بازهم بشنود زیرا شنوائی او بی‌زوال است زیرا شنونده خودزوال ناپذیراست. ولی‌او چیزدیگر، چیزی سوای خودش رانشنود.

«اگر گفته‌اند در آن حالت او دیگر نیاندیشد، وگرچه نیاندیشد، بازهم بی- اندیشد ، زیرا اندیشه او بی‌زوال است زیرااندیشنده خودزوال ناپذیراست. ولی‌اوبه چیز دیگر به‌چیزی سوای خودش نیاندیشد .

«اگر گفته‌اند در آن حالت او دیگر لمس نکند، وگرچه لمس نکند. بازهم لمس‌کند زیرا قدرت لمس او بی‌زوال است زیرا لمس‌کننده خود زوال ناپذیر است. ولی او چیزدیگر، چیزی سوای خودش را لمس نکند.

«اگر گفته‌اند درآن‌حالت اودیگر نداند ، وگرچه اونداند بازهم بداندزیرا دانائی او بی‌زوال است زیرا دانا خود زوال ناپذیر است. ولی او چیز دیگر ، چیزی سوای خودش را نداند .

«اگر در بیداری و یا در رؤیا دیگر کس نمودار شود، پس آن دیگر کس را می‌توان‌دید،آن دیگر کس را می‌توان بوئید ، باآن دیگر کس‌می‌توان سخن گفت،از آن دیگر کس می‌توان شنید، بآن دیگر کس میتوان اندیشید، آن دیگر کس‌را لمس

م-ی‌توان کرد ، وآن دیگر کس را[1] می‌توان شناخت .

«ای سلطان، آن بیننده‌ای که جهان‌راعین واحد می‌بیند وهر گزدو گانگی‌نمی‌بیند، چون‌آبی زلال است.[2] که جهان اوجهان برهمن‌است.» یاجنوالك بدینسان‌سلطان را تعلیم همیداد این والاترین هدف است . این والاترین توفیق‌است. این والاترین جهان است. این والاترین سعادت‌است. دیگر خلایق فقط بخش کوچکی ازاین‌سعادت را در زندگی توانند دریافت .

«اگرمردی سالم ، صاحب مال ، وامیر دیگران است، وهمه شادمانیهای بشری او را مسلم است، صاحب والاترین برکت انسانهاست . و اینك صد برکت ازاینگونه که نصیب انسان شده برابربایك برکت پدران است که جهان خود را تسخیر کردند. صدبرکت پدرانی که جهان‌خود را گشودند برابر بایك برکت در دنیای‌ملائك نغمه‌خوان است. وصدبرکت در دنیای ملائك نغمه خوان برابر با یك برکت خدایانی است که مرتبه علوی‌خودرا بشایستگی‌کارهایشان احراز کرده‌اند، صدبرکت خدایانی که باکار بآن مرتبه رسیده‌اند برابر است با یك برکت خدایانی که باقتضای نسب و خلقت درآن مرتبه‌اند و صد برکت چنین خدایانی برابر است بایك برکت‌آنکس که ودا را آموخته ، و معصوم است و آرزوها براو چیره نیست؛ صد برکت خدایان نسبی و خلقتی برابر است بایك برکت در دنیای پرجاپت[3] و صد برکت دردنیای پرجاپت برابر است با یك برکت آنکس که و دارا آموخته و معصوم است و آرزوها براو چیره نیست ؛ صد برکت دنیای پرجاپت برابر است با یك برکت در دنیای برهما و برابر است بایك برکت آنکس که ودا را آموخته و معصوم است و آرزوها بر او

۱ . اگرنفس نمی‌بوید ونمی‌بیند و... بلحاظ آنست که موضوعی برای دیدن‌وبوئیدن نیست‌ولی باوصف این می‌بیند ومی‌بوید زیرا اوخودعین بینائی وبویایی...است.

۲ . منظور این است که در نفس خود جهان را می‌بیند و روح این چنین‌کسی باروح کل‌وفاق می‌یابد .

۳ . Prajá-poti خدای تمام‌موجودات زنده . م

چیره نیست ؛ و این والاترین برکت است .

یاجنوالك هم چنین گفت : «ای سلطان، این است دنیای برهما»

جنك گفت: «سرور ، من به‌تو هزار (گاو) میدهم ، در باره راه رستگاری من سخن بگوی.»

پس یاجنوالك اندیشید سلطان که اینهمه چیز آموخته باز هم می‌خواهد بیاموزد .

ویاجنوالك گفت: «نفسی که درحالت خواب (رؤیا) شادمانی کرده ، بهرسو سفر کرده ، خوب و بد هر دورا دیده ، به حالتی که ازآنجا عزیمت کرده‌بود ، یعنی‌حالت بیداری ، باشتاب بر میگردد.»

« چونان ارابه‌ای سنگین بار که باصوتی شکوه‌آمیز ره میسپارد، روح ما هم بهنگام جدائی ازکالبد و صعود به عالم بالا،آخرین لحظات حیات را با شکوه می گذارند.

و «آنگاه که کهولت جسم را سست و ناتوان می کند ، یا بیماری آنرا نزار می‌دارد ، روح در آنزمان خود را ازکالبد جدا می‌سازد ، هم بدانسان که انبه‌ای یا انجیری یا هردانه میوه دیگری از درخت فرو می‌افتد خودرا ازساقه وشاخه وهرقید دیگرجدامی‌دارد روح هم خودرا از تقلیدکالبد رها می کند وبه‌رجعت به‌نقطهٔعزیمت خود شتاب می‌ورزد ، چه میخواهد به‌جهانی که ازآنجاآمده باز گردد .

«هم بدانسان که نجبا ، محتسبان ، مفتشان ، امنای دولت ، و میرآخوران به پیشواز سلطان گرد می‌آیند ، و طعام و شراب آماده میدارند و با خویش میگویند : «نزدیك میشود ، اینك فرا می‌رسد» هم بدینسان همه موجودات در انتظار او میمانند و می گویند: «برهمن نزدیك میشود ، برهمن فرا می‌آید.»

«هم‌بدانسان که نجبامحتسبان، مفتشان ، امنای دولت ، ومیرآخوران برسلطانی

که در حال رفتن است گرد می‌آیند ، هم بدینسان بر آنکس که آخرین لحظهٔ حیات راطی می کند ، درآن حال که به‌سختی نفس می کشد مدرکاتش بر گرد روحش جمع می‌شوند و با روح مفارقت می‌جویند .

یاجنوالك هم چنین گفت : «آنگاه که شخص به سستی یاآشفتگی دچارمیشود . حواسش برروح گرد میآیند . روح آن عناصر را که فروغی دارند میستاند وباستعانت آنها به قلب فرو میآید . و وقتی نفس به مبدأ خود بـاز میگردد ، از شناختن اشکال عاجز می‌ماند .

میگویند « اویکی‌شده[1] است و دیگرنمی‌بیند. » می گویند «او یکی شده است ودیگرنمی‌بوید»ومی گویند«اویکی‌شده استودیگر نمی‌چشد» ومیگویند«اویکی شده استودیگرسخن‌نمی گوید.»ومی گویند«اویکی شده‌است»دیگرنمی‌شنود»می گویند«او یکی‌شده است دیگرنمی‌اندیشد» می گویند «اویکی شده است دیگرلمس نمی کند» و میگویند«اویکی‌شده‌است دیگرنمی‌داند» تارك قلب روشن‌می‌شود ودرپرتوآن روشنائی روح‌مفارقت می کند،خواه ازچشم یا ازجمجمه یا ازسایرنقاط بدن . بهرحال مفارقت می کند. وآنگاه که بدینسان روح مفارقت کرد ، زندگی مفارقت‌می کند ، و آنگاه که زندگی بدینسان مفارقت کرد ، درپی او تمام انفاس حیاتی مفارقت کند ، روح با مدرکات پیشین خودیکی می‌شود. دانش وکار وآشنائیهای پیشین اونفس‌با چیزها او را فراچنگ می‌دارند وبه حلول مجدد می‌خوانند .

---

۱ . مراد این است که تمامی محسوسات ومدرکات و تجارب وسوابق ذهنی‌وخاطرات قبلی باروحی‌که دربدن بوده یکی شده وازکالبد خارج می‌شود تادرکالبدی دیگرحلول کند وبر اثبات این سخن می گویند کسانی‌که بدون آموختن نقاشی تصویر می کشند درحقیقت از تجارب وآموزش قبلی وروحی‌که بکالبد ایشان حلول نموده بهره می گیرند و بر همین مبنی‌بسیاری محبت هارا توجیه می کنند ومی گویند ریشه این محبت درزندگی قبلی روحی که به‌کالبد حلول کرده وجود داشته .

« وهمچون کرم درخت، که هر گاه به انتهای برگی می‌رسد و برای رسیدن به برگی دیگر خود را بسوی‌آن می کشد ، روح پس از آنکه بدن را رها کرد و از جهالت‌ها گریخت ، بدنی دیگرمی‌جوید وخود را بسوی‌آن می کشد .

« وهمچون زرگری که تکه‌ای از طلا را شکلی دیگر،تازه‌تر و مقبول‌تر ، می‌بخشد،روح پس‌ازآنکه‌بدن‌رارها کرد وازجهالت‌ها گریخت برخودشکلی تازه‌تر وزیبا‌ترمی‌جوید، خواه این شکل بسان پدران یا بسان ملائك نغمه‌خوان(گندهاروا [gandharvas])یابسان‌خدایان،یابسان‌خدای‌خدایان(پراجاپت[Praja-Poti]) یا بسان برهمن‌ویابسان سایر موجودات باشد .

« آن روح به راستی برهمن است که از دانش ، ازفکر ، از زندگی، ازخاك، ازشنوائی ، اززمین ، ازآب،ازباد، ازاثیر،ازنوروغیرنور، ازآرزو غیرآرزو ، از خشم و غیرخشم ، حق یا باطل ، وهمه چیزها جدا نباشد(با آنها یکی شده باشد) کسان به حسب کردار وبه حسب‌کارهایشان گونه‌گونه خواهند شد. مردی که کردارش پسندیده باشد خوب خواهد شد ومردی که کردارش ناپسند باشد بد خواهد شد . آنکس که کارهای فضیلت آمیز بجای‌آورده باشد فضیلت یا بد وآنکس که‌کارهای‌بدبجای‌آورده باشد ، بد می‌شود .

« گفته‌اند که شخص متشکل از آرزوهاست و آرزوموجد اراده اوست و اراده اوموجدکارهای اوست ، وآنکارها که شخص بجای می‌آرد تعیین کنندهٔ حاصلی است که باو عاید می‌شود .

« و دراین مقام این شعر را سروده‌اند : « به هر چیز که فکر آدمی تعلق گیرد کارهای‌آدمی همه روبسوی همان خواهد داشت، وپس از آنکه نتیجه هرآن کاری را که در این جهان بجای‌آورده بدست آورد از آنجهان باز باقتضای کارهائی که انجام داده بدین جهان برمی گردد (این پاداش موقتی‌کارهای اوست) .

« اینهمه در باره آنکس بود که آرزوها دارد . اما آنکس که آرزوئی ندارد و ازآرزوها رهاست ، وآرزوهایش برآورده شده است ، یاآرزویش نیل به روح اعلای عالم است و بس ، نیروهای حیاتی او ازوی مفارقت نمیجویند ، او برهمن است و به سوی برهمن رهسپار است .

« در این مقام شعری سروده‌اند . «آن آرزوها که در قلب جای دارندا گر به‌دور افکنده شود ، موجود فانی ، جاودانی می‌شود . و در همین کالبد به برهمن نایل می گردد .

« بدانسان که پوست ماربرلانهٔ مورچگان افکنده می‌شود ، لاشه‌کالبد آدمی هم بدور افکنده می‌شود . وآن حیات جاودانی فارغ ازجسم فقط برهمن را سزد، که او براستی نور وفروغ است .»

جنك گفت : « سرورم من برتو هزار(گاو) می‌دهم » دراین مقام این اشعار را سروده‌اند .

« آن گذرگاه باریك کهن را که به سرزمینهای دور میرسد ،
من یافتم‌ومن خاك آنرا لمس کردم ،
بر این گذرگاه شناساندگان برهمن بعداز مفارقت از کالبد ره‌به سوی بهشت می‌سپارند ،
و ازآنهم فراتر می‌روند ، تا ازهربند رها مانند .
ومی گویند که خاك این گذرگاه آبی است یا سپید است ،
و زرد است یا سبزاست یا قرمز است ،
این گذرگاه را برهمن یافت
و براین معبر فقط‌آن کسان که برهمن را بشناسند یاکارنیك بجای‌آورده‌باشند وبه‌شکوه رسیده باشند توانند رفتن

آن کسان که جهالت را می‌ستایند ،
به تیر گی‌های کور قدم می‌نهند ،
وآن کسان که به دانش شادمانی می کنند ،
به تیر گی های ازآن ژرفتر قدم می‌نهند .
جهانهای قفر وبی بر کتی براستی وجود دارد ،
که تاریکی کورآنها را فرا گرفته است ،
وآنانکه جاهل‌اند ورایشان روشن‌نیست ،
پس‌ازمرگ به چنین جهان‌هاره خواهند برد .
آنکس که روح را بشناسد
وچنین اندیشه که « من هم اویم»
دیگر به شوق کدام آرزویا به مهر چه چیز
به‌کالبد خود رشته علقه می‌بندد و ازرهگذار آن تحمل عذاب میکند ؟
آنکس که روح را یافته وآنرا دریافته ،
که چسان بدین قرارگاه صد وصله فرودآمده ،
او براستی آفرید گاری است و اوهمه چیزها را می‌سازد ،
وجهان مر اورا مسلم است واوخود براستی جهان است .
آنگاه که ما در این جهانیم روح را توانیم دانستن ،
واگر ندانیم ، جاهل بمانیم که از آن خسران‌ها خیزد ،
آن کسان که آنرا دانسته‌اند جاودانی شده‌اند ،
و دیگر کسان به تحمل رنجها مبتلا.
آن کس که روح را بوضوح همچون خودی یا همچون خدا
وبرتر ازهرآنچه هست و هرآنچه خواهد بود ، درك می کند ،

پس او را دیگرخوفی نباشد .
خدایان چون نور نورها ، حیات جاودان او را ستایش می کنند .
و گردش سال با گذشت روز وشب بر او بی اثر است
عناصر پنج گانه[۱] وعظمت کیهان
ودراو مندرج است
تنها هم اوست که شایای چنین تکریم است
و هر که این وجود جاودانه را دریابد جاودانی شود .
وآنان که او را دانند که مایهٔ زندگی است
و بینائیچشم است،
شنوایی گوش است
و تفکر فکر است[۲]
آن ذات مطلق قدیم را درك کردهاند .
تنها به مکاشفت دو را توان دریافت
ودر آن تنوع وانشقاقی نیست ،
وآن کس که درآن تنوع و انشقاقی تمیز دهد ،
مرگی بعد از مرگی دیگر او را عارض شود .
وجود جاودانهای است که هرگز اثباتش نتوان کرد ،
عین واحد است .

---

۱. مراد از پنج وجود ملائك نغمه خوانیا **Gandbarvas** ، پدران ، خدایان، شیاطین و **Rahsasas** است (یا برهمزنندگان مراسم قربانی که طایفهای از دیوان اند) و یا بهقول مراد پنج حواس است .

۲. حواس واعضای مختلف بدناگرازنیروی برهماملهمنگردد بهاجرای وظایفخود قادر نخواهد بود .

بی لکه ، در ماوراء فضا ، زائیده نشده ، جاودانی و بزرگ است .
برهمانائی خردمند ، آنگاه که اورا دریافت ،
تواند که خرد خود را بکار بندد ،
اورا دیگر چه حاجت که لغات بسیار بجوید و بر آنها تأمل کند
که جز ملال حاصلی از آن سخن عاید نیاید .

« اوهمان روح بزرگ زائیده‌نشده است ، متشکل‌ازدانش‌است ومحسوسات‌اورا احاطه کرده‌درقلبهامقام دارد. فرمانفرمای همگان،سرورهمگان، وسلطان همگان‌است. ازکارنیك بزرگترنشود وازکاربد کوچکترنشود. اوسرورهمگان، سلطان همهٔ چیزها ، و حافظ همه چیزهاست . اوهمچون معبری جهانها را ازیکدیگر مجزی و به‌یکدیگر مربوط میدارد. برهمنان میکوشند تا بامطالعه ودا،باقربانی، باهدیه ، باریاضت ، و با روزه‌اورا بیابند . وآنکس که اورا بشناسد ، یکباره به انکار نفس پردازد . درویشان و مسکینان بجستجوی دنیای برهمن ، مأوا و منزل خود را رها می کنند .

« حکیمان درروزگاران کهن باوقوف‌براین ،آرزوی‌نسل را درسرنپروراندند، می گفتند ، ما که باروح ودنیای برهمن واصلیم دیگر به اعقاب چه نیازمان ؟ وایشان که ازآرزوی داشتن‌پسران ، ثروت، جهانها فراتررفته بودند ، چون دراویش مسکین بهرسوآواره شدند . آرزوی داشتن پسر،آرزوی داشتن ثروت است ، و آرزوی داشتن ثروت ، آرزوی جهانهاست . هردوی اینها براستی فقط‌آرزواست .آن روح‌اینهانیست، اینها نیست ، اوغیرقابل درك‌است ، زیرا اوراهرگز درك نکرده‌اند ، او زوال ناپذیر است. زیرا اورانتوان زایل داشت . اوراوابستگی‌نیست زیرااوخود را وابسته‌نمیدارد؛ غیر مقیداست، رنج نمیبرد وشکست نمی‌خورد . بر کسان که اورا بشناسند این‌اندیشه هرگز غالب نیاید که ازآنان خطائی سرزده یا کاردرستی انجام داده‌اند. براین هر دو چیره‌اند ، آنچه بجاآورده ، ویاآنچه‌بجا نیاورده اند آنانرا متأثر نمیسازد .

« این عقیده دراین شعر بیان شده است : »

« این عظمت جاودانی شناسندگان برهمن،

ازکار فزونی نگیرد وکاهش نیابد .

وکسان اگر آنرا به درستی بشناسند،

ازکار بد دیگر برایشان لکه ای نیافتد .

«بنا براین آنکس، که اورا بشناسد ، پس ازآنکه آرام ، مطیع ، راضی ، صبور، و مجموع شود ، روح عالم را درخویشتنش درمی‌یابد ، و همه را در خود می‌بیند . و دیگرشر براو غلبه نمیکند ، او بر همه شرها غلبه می کند . رها از شر ، رها ازلکه ، رها از شك ، او یك برهمن حقیقی می‌شود . ای سلطان ، این است دنیای برهمن .» یا جنوالك این سان سخن گفت .

جنك گفت: «سرور، من سرزمین وایده ونیزشخص خودم را به‌توتفویض میکنم، که غلام تو باشم . »

یاجنوالك همچنین به سخن ادامه داد : ایـن است‌آن روح بزرگ ، زائیده نشده ، نیرومند ، و عطاء کنندۀ استغناء آن کس که آنرا بشناسد خیر و غنی او را مسلم خواهد شد .

« این روح بزرگ ،زائیده نشده ، نفرسودنی ، از میان نرفتنی . جاودانی ، بی‌خوف براستی همان برهمن است . برهمن را خوفی نیست ، وآن کسی که اورا بشناسد خود نیز به تحقیق برهمنی خالی‌ازخوف شود .

از دماپادا

اشعار توأمان

از دماپادا

دماپادا که منسوب به شخص بـودا است . مجموعه‌ای است از کلمات قصار وتمثیلاتی که جهاد اخلاقی‌انسان را بانفس خویش مینمایاند: تنهابوسیله خوبی میتوان براهریمن غلبه‌کرد ، شادمـانی‌از فضیات جدائی ناپذیراست، غلبه شخص برخویشتن شریفترین پیروزیهاست . ایـن تعالیم ۵۰۰ سال قبل از میلاد مسیح اداشده است . وبعد ازیکقرن یا بیشتر رونویس گردیده‌است. مفاد و روح تعالیم بـااصول عقاید مسیحیت مشابـه و همسنگ است . وهمان تأثیرعمیقی راکه انجیل در غرب‌کرده این تعالیم هم درمردم هند داشته‌است

از دماپادا

اشعار توأمان

همه آنچه بود ماست حاصل آنست که اندیشیده‌ایم ، بود ما مبتنی بر اندیشه ماست، بودما پدیدآمده از اندیشه ماست . چونانکه چرخ ارابه برجای پای گاوی که آنرا میکشد گذر دارد مردی هم که باقتفای اندیشه‌ای اهریمنی سخن گوید و رفتار کند ، درد را در کمین دارد .

همه آنچه بود ماست حاصل آنست که اندیشیده‌ایم . بود ما مبتنی براندیشه ماست بود ما پدید آمده از اندیشه ماست . اگر مردی باقتفای اندیشه‌ای پاك سخن گوید و رفتار کند ، شادمانی بسان سایه او را دنبال می کند و هرگز از او جدا نمی ماند .

« از من ربود ، دشنامم داد ، منکوبم ساخت برمن‌خیرگی کرد »

آنکس که اندیشه هائی ازاین سان میپرورد هرگز ازنفرت تهی نمی‌ماند .

« ازمن ربود،دشنامم داد ، منکوبم ساخت برمن خیرگی کرد »

آنکس که اندیشه هایی ازاین سان نمی‌پرورد دستخوش نفرت نمی گردد .

زیرا هرگز نفرت، نفرت را نتارانده است . نفرت را عشق تواند تاراند . واین قانونی است جاودانی .

جهانیان نمیدانند که مادراینجا ناگزیر به پایانی میرسیم - آنان که میدانند ازگیرودار بیکباره در میگذرند .

آنکس که‌درحیات خویش‌فقط بجستجوی‌لذائذ است احساسش بی‌لجام،غذایش نامناسب است و وسوسه ، [Mara] بسان نهالی‌است که از باد فروافتد ؛ اورا فرو خواهد افکند .

آنکس که در حیات‌خویش بجستجوی لذائذ نیست ، احساسش‌مهارشده،غذایش مناسب ، مؤمن ونیرومند است و وسوسه اورا فرونخواهد افکند واو چون کوهساری گرانسنگ نسیم وسوسهٔ ها را بتاراند .

آنکس که آرزو دارد لباسی زرد[۱] دربر کند ، بی‌آنکه خویشتن را از گناهان پاك شسته باشد ، و بی‌آنکه حقیقت و اخلاق را ارجی در خور نهاده باشد شایای در بر کردن لباس زرد نیست .

اماآنکس که خویشتن را از گناهان پاك شسته ، وهمهٔ فضائل را استوار داشته، وحقیقت و اخلاق را ارجی درخورنهاده ، حقا شایای در بر کردن لباس‌زرد است .

آنان که حقیقت را دربی‌حقیقتی می‌دانند وبی‌حقیقتی را درحقیقت می‌بینند ، هرگز به حقیقت دست نیابند وفقط امیالی پوچ را دنبال کنند .

---

۱. لباس زردجامه‌به روحانیون بودائی‌است ـ ضمناً لغتی که دراصل‌سانسکریت به‌معنی زرد استعمال شده معنی‌آلودگی هم می‌دهد و بدین ترتیب یك بازی لفظی هم صورت گرفته است .

آنان که حقیقت را درحقیقت میدانند، و بی‌حقیقتی را دربی‌حقیقتی میشناسند، به حقیقت نایل می‌شوند و امیالی حقیقی را دنبال میکنند .

آنسان که باران‌کلبه‌ای پوشالین را درهم می‌نوردد ، شهوت هم ذهنی بی‌تعقل را مضمحل‌می‌دارد .

آنسان که باران از سقفی استوار درنمیگذرد ، شهوت هم‌درذهنی متعقل رسوخ نتواند کرد .

خطا کار دراین جهان در سوك و ماتم است ، و در جهان دیگر هم در سوك و ماتم است وی در هردوجهان درسوك و ماتم است . اوهر گاه خطاهای خویش رامی‌بیند به ماتم میماند و رنج می‌برد .

مردراستکار دراین جهان شادمانی می کند ، ودرجهان دیگر هم‌شادمانی‌میکند وی درهردوجهان‌شادمانی می کند. اوهر گاه پاکی‌کارهای خویش را می‌نگردشادمانی می کند و سپاس میدارد .

خطاکار در این جهان رنج می‌برد، ودرجهان دیگر هم رنج می‌برد ، وی درهر دو جهان رنج میبرد. او هر گاه به‌خطاهائی که مرتکب شده‌است می‌اندیشدرنج‌میبرد، وی آنگاه که به راه خطا میرود بیشتررنج میبرد .

مرد راستکار در این جهان شادمان است ، و درجهان دیگرهم شادمان‌است،وی در هردوجهان شادمان است. او هر گاه به‌نیکی‌ها که کرده میاندیشد شادمان می‌شود و آنگاه که براه نیکی می‌رود بازهم بیشترشادمان می‌شود .

مرد بطال ، اگربسیاری از کتب مقدس را هم ازبربخواند ، مجری آن نتواند بود ، وی در دنیای رستگاران جائی ندارد ، وی بسان گاو چرانی است که گاوهای دیگران را می‌شمارد .

مردمتشرع اگرفقط بخش کوچکی از کتب‌مقدس‌را هم ازبرداند، ولی،شهوت

و نفرت و بلاهت رارها کرده باشد ، دانش حقیقی وصفای ذهن را صاحب شده باشد، ازهیچ چیز این جهان یاآنچه در تقدیراست نگران نمیشود، واینکس بحقیقت‌دردنیای رستگاران جائی دارد .

در تأمل

تأمل‌معبرخلود (نیروانا) و بطالت طریق مرگ‌است. آنانکه‌اهل تأمل‌اند نمی‌میرند، و آنانکه بطال‌اند هم اینك گوئی مرده‌اند.

آنانکه درتأمل فراتر رفته وآنرا بدرستی دریافته‌اند، برتأمل‌شادمانی میکنند، و از دانش رستگاران شعف‌ها میبرند.

این مردان خردمند، فکور، خویشتن‌دار، همواره نیروئی‌پراقتداردارندوبه‌خلود (نیروانا)، که عالیترین آزادی وشادی‌است، نائل‌میشوند.

اگرمردی‌صاحب تأمل خویشتن‌را اعتلاءبخشد، اگرمراقب‌باشد، اگر کردارش پاك باشد اگر رفتارش‌آهسته باشد، اگرخویشتن‌دارباشد، اگر گذرانش باقانون‌موافق باشد مجد و شکوه او درفزون خواهدبود .

با اعتلاء خودی خود، با تأمل، با خویشتن‌داری و وارسی، مردخردمندرا رسد تا ازبهرخود حصنی برپا داردکه هیچ سیلی را برآن قدرت چیر گی نباشد.

مردان تباه اندیشه ، وسفیهان بدنبال‌ابتذال و بطالت روانند. مرد خردمندتأمل را چون والاترین گوهر خویش حراست میکند.

از پی ابتذال وبطالت نرو، ازعشق وشهوت‌لذت نجوید، آنکس که مراقب‌وفکور است که‌او شادمانیهای بسیار بازیابد.

آنگاه که مردی‌آزموده، بطالت را باکوشش بسیارمیراند، او آن خرد پیشه ، بر مدارج والای حکمت بالا میرود، واز فراز آن سفیهان را درزیرمینگرد، اوبآرامی

انبوه واماندگان را در زیر مینگرد، بدانسان که‌از فراز کوهساری کسی برآنان که‌در دشت جای دارند بنگرد.

مرد رزین در میان کاهلان ، چونان بیداری درخیل خفتگان است. مردخردپیشه بسان چابك‌سواری به‌پیش می‌تازد ، و دیگران چون ستوری لنگ درقفایش می‌مانند، خدای‌طوفان[Indra]،رارزانت به‌خدای‌برخدایان رسانید. مردمان رزانت‌را میستایند وولنگاری همواره مورد نکوهش است .

مردوارسته‌ای [Bhikshu] که به تأمل شاد است ، و با هراس به ولنگاری می‌نگرد ، بسان آتشی در گردش و چرخش است ، همهٔ بندهای خود را ، از کوچك و بزرگ،میسوزاند .

مرد وارستدای[Bhikshu] که‌به تأمل‌شاداست، باهراس‌به‌ولنگاری‌مینگرد، از موقف کمال خویش بدور نیافتد ، او به‌نیروانا نزدیك و قرین است .

اندیشه

آنسان که تیر سازان تیرها را راست میدارند، مرد خردمند اندیشهٔ بی‌ثبات و لرزان خویش را، که‌حراست‌آن دشوار است که بازپس داشتن آن دشوار است،راست و استوار میدارد .

بسان ماهی از آب گرفته و برخاك افکنده، اندیشهٔ مادائم درتکان و تکاپواست که ازحکومت اخلاق بگریزد .

مضبوط داشتن فکرپسندیده است، که فکرهمواره در پرواز است و کجاموقفی بیند به آنجا شتابد و فراچنگ داشتن آن دشوار است ، فکر رام گشته شادیها پدید کند .

سزد که مرد خردمنداندیشه خود را حراست کند، که دریافتن‌آن دشواراست،

که فراوان عیاراست کجا موقفی بیند به‌آنجا شتابد ؛ اندیشه‌ها که نیکو حراست شود شادیها پدیدآرد.

آنان که فکرشان را مضبوط داشته‌اند ، که فکر به سرزمینهای دورسفرمیکند، بی‌آنکه هیئتی داشته‌باشد، به‌تنهائی ولگردی میکند ، خود را در محفظه قلب نهان میدارد ، از وسوسه‌ها خلاص‌اند وآزاد.

اگر اندیشه‌های مرد بی‌ثبات است. اگروی‌قانون حقیقی‌را نمیشناسد، اگرفکر او مختل و شوریده است، دانش او هرگز کمال نتوانده‌داشت .

اگراندیشه مردی‌مختل‌نیست،اگرفکراو آشفته نیست ، اگر تفکر درباره خیر وشر[1] را متروك داشته ، و دیگر اورا هراسی نیست که‌اوآگاه‌وبیدار است.

وقوف بر این معنی بجاست ، که‌بدن چون شیشه‌ای ترد ونازك است ، و اندیشه آنراچون حصنی ، محکم میسازد، واورا شاید که باسلاح حکمت بروسوسه‌ها حمله برد ، و پس از آنکه وسوسه‌ها رانده شد باز می‌باید آنهارا مراقب‌بود، وهرگزنباید آرامید[2]

دیری نپاید ، دریغا! که این جسم مهستوك وبدون‌درك، بسان کنده‌ای بیمصرف بر خاك بخوابد .

چندان پلیدی‌ها که‌نفوری بر نفوری دیگر روا میدارد، یادشمنی بردشمنی‌خود

---

۱ . بودا به بانوی برهمنی که ازاوطلب سخنی کرده بود گفت : «دراین‌جهان دوچیز است که همگان برآن اتفاق دارند یکی‌آنکه‌کارهای نیك شادی‌آرد و دیگرآنکه‌کارهای بد فلاکت زاید ولی ایشان نمی‌دانندکه باید ازشادی‌های بهشت وغمهای زمین به‌یکسان دوری گزید . » کارنیك موجب‌آن تواندبودکه در زندگی شادمانه‌تری یا حتی در بهشت تجدید ولادت یابیم‌وکاربد ما را درزندگی اندوهبارتری تجدید ولادت می‌دهد ولی باید ازهمه‌اینها گذشت وبه‌ورای اینها به نیروانا توجه داشت .

۲ . در هیچ‌حال نباید تصورکنیم‌که دیگرمارا علقه وقیدی نیست باید مراقب بودکه علائق در ماپدید نیاید .

بجا میآورد ، فکر گمراه ما را به از آنها خسیس تر رهنمون است .

نه مادر ، نه‌پدر ، نه هیچیك از بستگان آنچندان خدمتی که فکری روشن برما بجای آرد ، برما بجای نتوانند آورد.

گلها

کدام کس براین خاك ، وبردنیای یاما [Yama] (خدای مردگان) با همه خدایانش غالب خواهدآمد کدام کس ، آنسان که مردی آزموده گلها را ازیکدیگر باز مینماید، راه روشن فضیلت را بازتواند یافت؟

باشد که مریدی بر این خاك ، و بر دنیـای مرگ با همه خـدایانش ، غالب آید . باشد که مریدی ، بسان مردی آزموده که گلها را از یکدیگر باز مینماید،راه روشن فضیلت را بازیابد.

آنکس که‌میداند که این بدن‌چون‌حبابی بر‌آب است ، وآموخته‌است که‌چون سرابی بی‌بنیاد است تیرپرنقش‌و گل‌مارا[1] را درهم خواهد شکست‌وبجائی‌رود که‌دیگر از سلطان مرگ دیدار نکند.

مرگ مردی را که گل جمع‌میکند وفکرش‌آشفته است، پیش ازآنکه‌التذاذش کامل شود، درخواهد ربود ، آنسان که سیل یك روستائی رخوت رسیده را درمیرباید.

مرگ مردی را که‌گل‌جمع میکند، وفکرش‌آشفته‌است،پیش ازآنکه‌التذاذش کامل گردد ، مقهور خواهد ساخت.

آنسان که زنبورشهد، گلها را میمکد و باز پس میرود ، بی‌آنکه رنگ و بوی گل را آسیبی رساند ، مرد خردمند هم درکلبه خویش بدانگونه بسرمیبرد.

---

۱ . مارا ــ روح شقاوت وشرارت ومظهر عشق و عطوفت هردوست . که اورا بشکل جوان زیبائی‌که برطوطی سوار شده وکمانی ازنیشکردر دست دارد وبرهرتیراو گلی‌مشخص است نقش می کنند .

مرد دانانه‌برهرزگیهای دیگران ، نه‌بر گناهان ناشی‌ازعمد یا مسامحه‌ایشان، بلکه بر بدکاریها و غفلت‌های خود نظردارد

سخنان زیبا ولی بیهوده آنکس که گفتار خود را بکار نمـی بندد ، چونان گل زیبای رنگینی است که ازبوی خوش بی‌بهره است .

سخنان زیبا و ثمربخش آنکس که گفتار خودرا بکار می‌بندد ، چونان گلی‌زیبا است ، که آنرا رنگی دلاویز و بویی خوش باشد.

آنسان که از خرمنی گل میتوان گونه‌گون تاجها پرداخت ، از موجودی میرا که در این جهان ولادت یافته بسی نیکی‌ها تواند سرزدن .

بوی خوش گلها ونیز بوی چوب صندل ، ویابوی گلهای نیلوفر ونسترن خلاف جهت باد نرود . اما بوی دلپذیرنیکان ، بهرسو ، حتی خلاف جهت باد می‌رود . نیک مردان همه‌جا را فرا می گیرند.

دربین عطرهای صندل یا نیلوفر یا نسترن عطر فضیلت برتراست.

عطری که از صندل یا نسترن بر می‌خیزد حقیر و ناچیز است عطری که از مردان صاحب فضیلت برمیخزد تا پیشگاه والای خدایان اعتلاء می‌جوید.

در آن کسان که صاحب این فضایل باشند ، و دور از ولنگاری بسربـرند ، و باستعانت دانش واقعی آزاد شده باشند وسوسه راهی ندارد .

آنسان که‌برتوده زباله‌ای که برشاهراه افکنده‌اند زنبقی با سیما وعطری دلاویز می‌روید ، مرید بودای روشن‌روان هم باستعانت حکمت خویش ، درمیان کوردلانی که همچون زباله‌اند ، با شکوه فراوان ، خوش میدرخشد.

هزاران

اگر گفتاری از هزار (لغت) فراهم آمده باشد، اما لغاتی بی‌معنی ، یك لغت با

معنی، که اگر مردی بشنود آرام میگیرد ، بهتراست .

از هزار شعر که از لغاتی بی‌معنی ترکیب یافته باشد یك لغت ازقانون ، که اگر مردی بشنود آرام میگیرد، بهتراست.

اگر مردی درهزار نبرد و درهرنبرد برهزارمردچیرگی یابد، و اگرمرد دیگر برخویشتن چیره گردد این خویشتن شکن بزرگترفاتح است .

غلبه برخویشتن بهتر از غلبه بر تمام مردم دیگر است . نه خدا ، نه ملائك ، نه مارا نه برهمن هیچکدام نمیتوانند مردی‌را که برخویشتن خود غالب شده،وهمواره در خویشتن داری بسر میبرد ، مغلوب‌دارند .

اگر مردی صد سال ، ماه به ماه ، هرماهی هزاربار قربانی کند،واگرلحظه‌ای نیز از مردی که روحش به دانش واقعی‌تکیه کرده میزبانی کند، میزبانی این‌یك‌لحظه از قربانی آن صد سال بهتر است .

همه آنچیزها که مردی در این جهان به نیاز یا نذر برای یکسال تمام قربانی میکند . بدان امید که بهره‌ای یابد ، پشیزی نیارزد و میزبانی و احترامی که نسبت‌به مردان مستقیم احوال بجای آورده شود بهتر است .

آن کس که بر سالخوردگان همواره سلام میکند و بی‌وقفه ادب می‌نهد،چهار چیزش در فزون باشد . زندگی ، زیبائی ، شادمانی ، نیرو.

گذران یکروز آن مرد که صاحب فضیلت و تدبیر است، اززندگی یکصدساله آن کس که زیانکار و مغلوب نفس خویش است بهتر است .

آن مرد که فکروخرد دارد، زندگی یکروزش، از زندگی‌یکصد سالهٔ‌آن کس که جاهل و مغلوب نفس خویش است، بهتر است .

آن مرد که استوار وتوانا است ، زندگی یکروزش ، اززندگی یکصدساله‌آن کس که بطال وناتوان است ، بهتر است .

آن‌مرد که‌آغاز[1] و انجام را در می‌یابد. زندگی‌یکروزش ، از زندگی‌یکصد-ساله آن کس که آغاز و انجام را درنمی‌یابد ، بهتر است .

آن مرد که حالت جاودانگی را در می‌یابد ، زندگی یکروزش ، از زندگی یکصد ساله آن کس که حالت جاودانگی را درنمی‌یابد ، بهتر است .

آن‌مرد که والاترین قوانین‌رادر می‌یابد ، زندگی‌یکروزش، اززندگی‌یکصد-ساله‌آن کس که والاترین قوانین رادرنمی‌یابد ، بهتراست .

طریقت

بهترین راهها‌راهی هشتگانه است[2]، بهترین حقایق چهار[3] سخن ، بهترین‌فضائل رهائی از علائق . بهترین مردان آنکس که بینای حقیقت است.

این تنها طریق است ، طریقی دیگر که ما را به تزکیه نفس برساند در میان نیست.بدین راه قدم بگذار ! هرچیز دیگری فریب وسوسه است .

اگر در این راه قدم نهی ، دردهایت زایل می‌شود ، من‌آنگاه به‌توصیهٔ این‌راه پرداختم که ازاله خارها[4] راملتفت شدم (از بدن خویش) .

توخودشخصاً‌می‌بایدتلاش کنی، تاتاگاتاها [**Tathagatas**](مرشدان‌یاروشنان یا بودا) راهنمائی بیش نیستند . اندیشمندی که برصراط مستقیم تأمل‌قدم مینهدازبند وسوسه‌ها رهیده است .

« همه‌آنچه‌آفریده شده مضمحل می‌شود » آنکس که اینرا بداند و دریابد ،

---

۱ . مراد ولادت و مرگ است .

۲ . عقیده ، قصد، سخن ، عمل ، گذران،کوشش ، معرفت وتمرکزدرست.

۳ . ترك ، چشم پوشی- انکار نفس ، قطع علایق.

٤ . مراد ازخار ، خاراندوه‌است ، برآمدن خار ازبدن یعنی رهایی ازاندوه‌یعنی رهائی ازعلایق .

اندوه براوغالب نیاید ، و این است طریق تز کیه نفس .

«همه آنچه‌آفریده شده اندوهبارودردناك است»آنکس که اینرا بداندودریابد، اندوه بروی غالب نیاید ، واین است طریق تز کیه‌نفس .

« همه اشیاء ازمیان رفتنی است » آنکس که اینرا بداند ودریابد ، اندوه‌بروی غالب نیاید واین است طریق تز کیه نفس .

آنکس که به‌هنگام به کارها نپردازد ، هرچند جوان و قوی باشد ،کاهلی بر اوغالب‌آید ، اراده و اندیشه‌اش سست شود ومردی این‌چنین بطال ومهمل هرگز به حکمت‌راه نتواند بردن .

مراقب سخن خویش بودن ، فکر خود را نیکوحراست کردن ، بدن را ازکار خطا بازداشتن، هرمردی که این سه‌روش‌روشن را مد نظردارد ، سرانجام براهی که خردمندان‌آموخته‌اند قدم خواهد نهاد .

حکمت از اندیشه پدیدآید ، و بواسطه فقداندیشه ازمیان برود ؛ باوقوف‌بر این معبر دوگانه‌ایجادوهدم‌سزد که مردان مقام خویش راچنان‌معین دارند که‌حکمت ایشان فزونی گیرد .

تمامی جنگل را (شهوات) بیفکن ، نه فقط یك درخت تنها را،که خطر از جنگل (شهوات) میتراود .آنگاه که جنگل را تمام افکندی و زمینش (میل) را هم مضمحل داشتی ، تو ، ای بیکشو (مردوارسته) به‌آزادی نایل می‌شوی .

تا مردی به زنان عشق دارد، واگر عشق اوهم کم واندك باشد فکر او هم‌چنان دربند بماند ، بسان گوساله‌ای که به نوشیدن شیراز مادربندی اوست .

بسان برگهای‌پائیزی زنبق نقش خود پرستیدن را خراب کن ، ودرطریق صفا طریق نیروانا که بودا نمایانده است گام بزن .

« من درباران خواهم‌زیست ، و درتابستان وزمستان‌خواهم بود.» سفیه اینچنین

پندارها دارد ، اما لحظه‌ای به مرگ خویش نمی اندیشد .

بدانسان که سیل روستای رخوت گرفته را درمیرباید ، مرگ می‌رسد وآن مرد را که از داشتن‌فرزندان و گله ها آشفته وفکرش پریشان است درمیرباید .

آنکس را که‌مرگ دررسد ، پسرانش‌اعانتی نتوانندداشت ونیزپدریا کسانش هم اعانتی نتوانند داشت ، بستگان هم بدین هنگام مددی نیارند رساندن .

مردی خردمند ومستقیم احوال که برارج این‌سخن واقف است ، درراه روشنی که او را به نیروانا می‌رساند ، گام زند ودرنگ روا ندارد .

دلول

آنکس که سخن غیر واقع برزبان راند به دوزخ می‌رود ؛ وآنکس‌هم که کار بجای‌آورده خودرا کتمان کند نیز بدوزخ می‌رود . بعدازمرگ این هر دو برابرند ، ایشان دروجود دیگرخود مردانی هستند باکارهای شیطانی .

بسیاری از مردانی که شانه‌هایشان‌ازجبه زرد مستور است کج رفتار وزبون‌نفس خویش‌اند . این تباهکاران بلحاظ‌کارهای تباه‌خود بدوزخ می‌روند .

شخص زبون وآلوده رافروخوردن گلوله‌ای ازآهن مذاب روا باشد، تاتنعم بر مواهب زمین .

آن مرد گستاخی که برهمسرهمسایه‌اش طمع می‌برد ، چهارچیز بکف آرد . شهرت بد، بستر ناآرام، وسوم تنبیه ، و سرانجام دوزخ .

شهرت بد وراه شیطانی (راه‌دوزخ) ، لذت کوتاه مردی وحشت زده دربازوان وحشت زده‌ای دیگر ، و کیفر گرانی که سلطان مقرر می‌دارد حاصل این طمع‌است .

پس همان بهتر که هیچ مردی به‌همسر همسایه نیاندیشد.

چون داس دروگر که اگر بدتعبیه شده باشد ، دست دروگررا می‌برد، ریاضت

هم اگر بخطا اجرا شود رهنمون دوزخ است .

کاری که بدون مبالات کرده شود ، عهدی که به شایستگی وفا نشود ، تردید در اطاعت به اصول تقوی پاداشی شایان ، دربر نتواند داشتن .

اگر قرار است کاری صورت پذیرد ، بهل که مردی ، به سختی برآن روی آرد. زائر بی مبالات فقط زحمت خویشتن می‌دارد وغباری بیشتر برخویش می‌نشاند .

کارتباه را نکردن بهتر ، چه کارتباه رنج ها پدیدآرد . کار نیك کرده بهترچه کارنیك هر گز رنجی پدید نیارد .

بسان قلعه‌ای محکم واستوار ، که در درون وبرون‌آن وسایل دفاع بر پا گشته، مرد باید که خویشتن را حراست کند . لحظه‌ای را نباید به عبث هدر کند . چه‌آنان را به عبث هدر می‌دهند ، دردوزخ به‌دردها گرفتار آیند .

آنان که ازآنچه نباید شرم کنند شرمسارند ، وازآنچه باید شرم کنندشرمسار نیستند ، به عقایدی دروغین دل بسته‌اند ، و بر معبری‌اهریمنی گام نهاده‌اند .آنان که آنگاه‌نبایدبترسندمی‌ترسند، وآنگاه که باید بترسند نمیترسند، به عقایدی دروغین دل بسته‌اند ، و برمعبری اهریمنی گام نهاده‌اند .

آنان که چیزی را که منع نشده است منع می کنند ، وآنچه را منع شده است منع نمی کنند ، به عقایدی دروغین دل بسته‌اند ، و برمعبری اهریمنی گام نهاده‌اند.

آنان که‌آنچه‌رامنع‌شده‌است‌منع‌می کنند وآنچه‌رامنع‌نشده‌است منع‌نمی کنند، این گونه مردان ، به عقایدی حقیقی دل بسته‌اند ، و برمعبری پسندیده گام نهاده‌اند .

برهمن

آه، برهمن ، آرزوهارابدلیری متوقف‌دار ، هوسها را ازخویشتن بران . اگر اضمحلال همهٔ‌آن چیزهـا را که‌آفریده شده بدانی ، برآن چیزهاهم که آفریده نشده

واقف خواهی شد .

اگر برهمن برقوانین (خویشتن داری وتأمل) تسلط یابد، همهٔ بندها از او ، که دانش‌آموخته ، گشاده می‌شود .

آن کس که امواج وساحلها را به چیزی نگیرد ، بی‌پروا وآزاد باشد ، او را به سزا من برهمن میخوانم .

آن کس، که اندیشمند ، نکوهش ناپذیر ، آرام ، وظیفه شناس ، عاری ازننگ و شهوت باشد ، و به والا ترین غایت (تقدس) نائل آمده باشد ، او را به سزا برهمن می خوانم .

خورشید در روز میدرخشد ، ماه درشب می‌درخشد ، مردجنگی در سلیح خود میدرخشد ، برهمن به گاه تأمل میدرخشد ، اما بودا، آن بر گزیده روشن ، روزوشب از شعشعهٔ پرتوروحش میدرخشد .

بدانجهت که مردی از تباهی جداست ، اورا برهمن خوانده‌اند . بدانجهت که وی آرام گذران میکند ، او را سامانا [Samana] خوانده‌اند ؛ و بدانجهت که وی آلودگیها را از خویش رانده است ، او را پراوراجیتا [Pravragita] (پاباجیتا [pabbagita] زائر) خوانده‌اند[1] .

کس را نشاید که بربرهمنی حمله‌آرد ، وهیچ‌برهمن را نشاید که برمهاجم‌خود خشم‌آرد وای برآن کس که برهمنی را بکوبد ، و فزونتر وای‌ها برآن کس که بر مهاجم خودخشم‌آرد .

برهمنی که فکر خود را از لذایذ زندگی باز می گرداند ، سودها می‌برد ، هر گاه، آرزوی‌آسیب زدن از میان برود ، درد موقوف بماند .

۱ . لغت برهمن مشتق از Bah به معنی‌کنار گذاشتن و دورکردن وسامانا از Sam به معنی‌آرام وبی تغییربودن و پاباجیتااز Pabbaj به معنی راندن وطردکردن‌آمده است.

آن کس را من به سزا برهمن خوانم که از بدن ، فکر ، وسخنش وهنی پدید نیاید ، و این سه را همواره در فرمان داشته باشد .

هر کس شریعت را بدانگونه که ملهم‌محبوب(بودا) آموخته فرا گرفت. سزد که ستایشش کنند، بدانسان که برهمنی آتش قربانی را می‌ستاید .

هیچ کس با رنگین کردن موی ، بانسب ، با خانواده ، برهمن نتواند شد. آن کس که در درونش حقیقت وخیر باشد ، او خجسته است ، اویك برهمن است.

آه نادان ! زلف رنگین را چه سود ، از پوشاك بزچه تواند خاست ؟ تو که در درون خوی درنده داری، به آرایش برون ازچه پردازی .

مردی که جامه ژنده در بر کند، وچندان لاغر باشد کز او « پوستی بر استخوان مانده» ، ودر جنگل به تنهائی بسربرد ، وبه تفکر پردازد ، او را به سزا من برهمن خوانم .

من کس را بلحاظ نسب یا مادر برهمن نخوانم .آن کس که « از هرچه رنگ تعلق پذیرد »آزاد مانده ، وحقاً پرغرور وغنی است ، من‌اورا به سزا برهمن‌خوانم .

آن کس را من به سزا برهمن خوانم ، که همهٔ بندها را بریده ، هرگزخوفی اورا فرا نمی گیرد، منزه ازآلودگیها ورها ازقید است .

آن کس را من به سزا برهمن خوانم ، که دام ومهار[1] وزنجیر، وآنچه را ناشی ازآنها است ، مضمحل هشته ، قفل وکلند را برهبا کرده ، وآگاه‌وبیدار است.

آن کس را من‌به سزا برهمن خوانم ، که گرچه دست به خطا نیالوده، ازتحمل نکوهش وبند و تازیانه هم روی نگرداند ، آن کس که قدرت خود را تاب‌آورد ، و سپاهش را نیرو فزاید .

---

۱ . مراد از دام ، نفرت، وازمهار ، آرزوها واز زنجیرعقاید مفسده است و آنچه را ناشی ازآنهاست میتوان ازقبیل شك وجهل دانست .

آن کس را من به سزا برهمن خوانم ، که ازخشم‌جدا ، وظیفه‌شناش ، بافضیلت، بی اشتها باشد ،آن کس را که ملایم‌است ، ودرآخرین کالبد خویش است .

آن کس را من به سزا برهمن خوانم که به لذائذ رغبت نشان‌ندهد. چونان قطره آبی بر برگ کنار یا دانه خردلی برنوك سوزن از لذائذ روی‌بتابد

آن کس را من به سزا برهمن خوانم که حتی در این مقام پایان رنج خویشتن را می‌شناسد ، بارخود را برزمین هشته ، وفارغ است .

آن کس را من به سزا برهمن خوانم که دانش او عمیق است، ، صاحب خرد است ، طریق صواب را از خطا می‌شناسد ، وبه والاترین غایت نائل‌آمده است .

آن کس را من به سزا برهمن خوانم که از وارسته وعامی‌بیکسان کناره می‌گیرد ، ودرهیچ خانه زیاد آمد وشد نمیکند، وآرزوهایش معدود است .

آنکس را من به سزا برهمن خوانم که بر دیگران ، اگرناتوان واگرنیرومند باشند،خرده نگیرد، کس را نکشد ومرگی را سبب نشود .

آنکس را من‌به سزا برهمن خوانم که‌با بی شکیبان شکیبا بود، باخرده گیران مدارا کند ، ودرجمع صاحب شهوتان ازشهوت خالی بماند .

آنکس را من به سزا برهمن خوانم که خشم وافتخار ونفرت ورشک چنان از او دورماند که دانهٔ خردلی ازنوك سوزن .

آنکس را من‌به سزا برهمن خوانم که سخن راست ،آموزنده وعاری‌ازخشونت بر زبان راند ، بدانسان که کس موهون نگردد .

آنکس را من به سزابرهمن خوانم که هرچه را دراین جهان بروی‌مقررنیامده ازکوتاه و بلند ، خرد وبزرگ ، زشت وپسندیده ، به چیزی نگیرد .

آنکس را من به سزا برهمن خوانم که آرزوئی بدین جهان یا بدان جهان در خودنپرورد ، عاری از رغبت ومنزه ازآلودگی‌ها باشد.

آنکس را من به سزا برهمن خوانم که شوقی در وی نباشد ، وباستعانت دانش شك را رها کرده و به عمق ابدیت دست یافته است .

آنکس را من به سزا برهمن خوانم که دراین جهان از خیر و شر برتراست، و از بند غم فراتر است ، از اندوه ، از گناه ، ازآلودگی رها است .

آنکس را من به سزا برهمن خوانم که چون ماه ، درخشان ، پاك ، روشن بی مخل است ، وهمه شادمانیها در او خاموش است .

آنکس رامن به‌سزا برهمن‌خوانم که‌ازراه پولای‌توان‌فرسای‌تجدید ولادت گذشته، آنکس را که اندیشمند ،آرام‌عاری از شك ، دورازعلائق ، وخرسند است و ازپهنه‌پر موج در گذشته وبساحل دیگر رسیده است .

آنکس را من به سزا برهمن خوانم که از همه امیال چشم پوشیده ، بی‌آنکه مسکنی داشته باشد بهرسو سفر کند، ودراو همه امیال هستی خاموش است .

آنکس را من به سزا برهمن خوانم که از شوقها همه در گذشته ، بی‌آنکه قصدی داشته باشد ، بهرسو سفر کرده و همهٔ اشواق هستی در او خاموش است.

آنکس‌رامن‌به‌سزا برهمن خوانم که ازرنگ تعلق‌به‌اشیاء این جهان‌آزاد مانده و ازقید تعلق به مواهب بهشتی‌آزاد مانده، وازهرعلقه‌ای به‌هرصورتی رهااست .

آنکس را من به سزا برهمن خوانم که آنچه را که درد انگیزد یا شادی‌بخشد متروك داشته ، آنکس را که آرام وفارغ ازهمه نطفه‌های حیات دوباره است،قهرمانی که تمام‌جهانهارامسخر داشته است .

آنکس را من به سزا برهمن‌خوانم که امحاء و احیاء موجودات را درهمه جا می‌شناسد ، ازهربندی‌آزاد است خیرخواه است [Sugata] وبیدار(بودا).

آنکس را من به سزا برهمن خوانم که معبر او را ، نه خدایان ، نه ارواح ، نه انسانها ، نشناسند ، شهواتش خاموش است وشایای حرمت است.

آنکس رامن به‌سزا برهمن خوانم که در گذشته وآینده وحال اورا چیزی‌نیست، آنکس راکه مالك چیزی نیست،و ازعشق به جهان‌آزاد است .

آنکس را من به سزا برهمن خوانم که بی‌خوف ، وارسته ، پهلوان ، خردور ، معصوم وبیدار مانده بر مرگ غالب آمده وتکالیف خود را به انجام رسانیده است .

آنکس را من به سزا برهمن خوانم که منزلگاه (حیات های) پیشین خود را شناخته ، دوزخ وفردوس را دریافته را به غایت ولادت خودنائل آمده، دانشش‌کامل خردش بسیار است و آنچه را به پایان بردنی است به پایان برده است .

سورانگاما سوترا

جوهر فکر

سورانگاما سوترا

جوهر فکر

متفکرین غربی برای توضیح وشرح عقاید بودائی غالباً به‌عبارات متافیزیکی متوسل شده‌اند که برابهام مطلب افزوده‌است. عباراتی مانند «جوهر ــ فکر» ، «وحدت وجود» ، «نیل به‌نیروانا» مسائل فلسفی و معانی بیانی بوجود آورده است ، که باقتضای میراث فکری خود ، نه می‌توانیم آنها را بعنوان مطالب نامفهوم طرد کنیم، ونه می‌توانیم آنها را بعنوان مطالب شاعرانه وسمبولیك قبول کنیم. سورانگاما سوترا [Surangama Sutra] که تقریباً در نخستین قرن بعد ازمیلاد مسیح بزبان سانسکریت نوشته شده مفسر تحقیقی است که بوسیله روش دیالکتیك برای دریافتن معنای غائی واقعیت برحسب تعلیم بودا صورت گرفته است .

جوهر فکر

سورانکا ماسوترا

آناندا [Ananda] به حضور بودا درآمد و برسم تعظیم تا نزدیک زمین خم‌شد، پس از آن خویشتن را مذمت کردن گرفت که چرا قوهٔ روشن رائی خودرا تا حد کمال پرورش نداده، باوصف آنکه ازابتدای زندگانی اکثر اوقات خویش‌را مصروف خواندن وآموختن داشته‌است. وی به گرمی از بودا وهمه تاتاگاتاهائی [Tathagata] که‌ازده گوشه جهان گردآمده بودند درخواست کرد تا اورا درنیل به کمال روشن رائی یاری کنند، بدین‌معنی که اورادراجرای سه برتری دیانا [Dhyana] سامادی [Samadhi] و سامیانی[1] بهرطریق که توانند یاری کنند.

در همین زمان تمام [Bodhisattvas - Mahasattva] که به زیادی

---

۱. Dhyana تأمل Samadhi حالت خاصی ازشعوربرتر Sampatti حالت پیشرفته تری از اعتلاء وقدرت روحی.

ریگهای رودخانه گنگ بودند ، وتمام [Arhat] و [Pratyaka - buddhas] از ده گوشه جهان، بایك نوا و با شادمانی قلبی ، گردآمدند تا فرامینی را که بودا۔ به آناندا میدهد بشنوند . نخست همه باهم بودا را تعظیم کردند وسپس برجای خویش نشستند ، و درآرامش و شکیب کامل برای دریافت تعالیم مقدس فروماندند .

بودا به آناندا خطاب کرد و گفت : آناندا خون نیاکانی من وتویکی است و همواره ارادت برادرانه ما بیکدیگر در فزون بوده‌است . اجازه بده تااز تو چند سؤال بکنم و توهم بآزادی وبدون تأمل بآنها پاسخ بده . آنگاه که برای بارنخست به آئین بودا گرویدی‌چه چیز در تواثر کرد که بطریق زندگی‌بودایی ما بازآئی و کدام عامل‌موجب شد تاتولذائذ خاکی رارها کنی وچه چیزترا موفق داشت تا ازشوق جنسی در سنین جوانی جدامانی ؟

آناندا جواب داد : آه ـ سرور من ـ آن چیزی که نخستین بار مرا تحت تأثیر قرارداد سی ودونشانه بزرگواری درشخصیت سرور من بود.آن نشانه‌ها درنظرم زیبا و ظریف و درخشان ، وچون بلور شفاف‌آمد .

از آن‌زمان به بعد همواره درباره‌آنها اندیشیده‌ام وروزبروز اعتقادم بدین‌معنی فزونی گرفته که این نشانه هاآن کسان را که‌ازهمهٔ امیال و اشواق جنسی‌آزادنشده‌اند نصیب نخواهدافتاد . وچراچنین است ؟ بدین سبب که فکر آن کس که از شوق‌جنسی برافروخته است‌آشفته و مختل می‌شود . از وارسی خویشتن عاجز میماند و بی‌پروا و سمتکار می گرددونیز،آمیزش‌جنسی خون را ملتهب وآلوده میداردوآنرا از تراوشی‌ناپاك دگرگون میسازد . و طبعاً ازچنین چشمه ای آن پاکی شفاف و درخشندگی زرینی که من درطلوع و بروز از خداوندگارخودم دیده‌ام هرگزنتواندتراوید وناتواندآغاز شد . بدین سبب بود که من خداوندگارخود را تکریم کردم وهمین بود که درمن اثر کرد تا مرید مخلص تو شدم .

آنگاه سرور بودا گفت: آناندا، بسیار خوب! همه شما که در این مجمع بزرگ تعلیم حاضراید می باید بدانید و دریابید که چرا موجودات ذکی از روز ازل تا کنون باحیات های مکرر خود یك سلسله توالی وتعاقب مرگها ولادت‌ها زندگی بعدازززندگی دیگری را موجب شده‌اند. این بدان سبب است که آنها هرگز جوهر واقعی فکر و درخشندگی تهذیب کنندهٔ فکر را درك نکرده‌اند. برعکس ایشان همواره خود را مستغرق افکار زودگذر واغوا کننده‌ای داشته‌اند که چیزی جز پوچی وفریب نبوده‌است. و بدینسان ایشان شرائط و محیط این دور بیوقفه مرگ وولادت را برخویشتن فراهم کرده‌اند.

آناندا، اگر تومشتاق وقوفی کاملتر برروشن رائی علوی و ماهیت روشن کننده جوهر فکر خالص هستی میباید به پرسش ها بی‌تأمل پاسخ گوئی وبه تفکر وغوررسی توسل نه‌جوئی. زیرا تاتاگاتاها [Tathagatas] در ده گوشه جهان خویشتن را از دوربیوقفه مرگ و ولادت بیك طریق مشابه ویکسان یعنی اعتماد و تکیه بر معتقدات حسی و غیر استدلالی خود، رها کرده‌اند.

شاید به علت این راستی و بی پردگی افکار ایشان و خود بخود بودن حالت دماغی ایشان است که تاتاگاتا [Tathagatas] ازازل تا به ابد اینچنین پاك باقی‌مانده‌اند، بی‌آنکه هیچ مشکلی ذهنشان را مشوش بدارد و بی‌آنکه اندیشهٔ تبعیض به فکرشان خطور کند.

سپس سرور بودا گفت: آناندا، از تو میخواهم چیزهائی بپرسم، خواهشم آنست که دراستماع سؤالات دقت کنی. هم اینك تو گفتی آنگاه ایمان تونسبت به من آغازشد که سی و دونشانه بزرگواری را درمن دیدی؛ اینك از تومیپرسم. کدام عامل بود که حس بینائی به توداد؟ کدام عامل بود که آن حس را بکار برد؟ و کدام کس بود که احساس شعف آزمود؟

آناندا جواب داد : ــ سرورمن! آنگاه که من احساس شعف‌را درمیافتم فکر و دیدگانم رهنمونم بود، آنگاه که دیگان من بزرگواریهای خداوندگار مرادید . فکرم بدون درنگ احساسی ازشعف رادریافت. وآنگاه بود که من تصمیم گرفتم مرید تو گردم تا بدینسان بتوانم‌ازدور بیوقفه مرگ وولادت رهاشوم .

سرور گفت : آناندا ازچه رو گفتی که احساس شعفت ازدیدگان وفکرتوآغاز شد . اگر تو ندانی که ادراك بینش کجا قرار میگیرد و فعالیتهای فکر از کجاآغاز می‌شود . هرگز نخواهی توانست خود را از علائق وآلودگی‌های خاکی نجات‌دهی . مثال‌آن مثال سلطانی است که دزدان شهراورابستوه‌آورده‌اند و او می کوشد تا دزدی‌را پایان بخشد ولی دراین‌کار درمی‌ماند زیرا ازخفاگاه‌دزدان بی خبراست . پس‌زندگی انسانها همواره ازعلائق وآلودگی های خاکی رنج میبینند،و موجب می‌شود که ادراك او واژگونه وغیر قابل اعتماد گردد واندیشه های او گمراه شود ونیز موجب می شود که اندیشه‌هایش ابلهانه وبدون‌وارسی ولگردی کنند . آناندا از تومی‌پرسم ، درمورد دیدگان فکرت ، آیا ازجای قطعی آنها باخبری ؟

آناندا جواب داد: ــ سرور آزاده ! در همه حالات ده‌گانه متنوع زندگی ، دیدگان در جلوی چهرهٔ ما قرار دارند ، آنسانکه دیدگان آبی رنگ و شفاف سرور من هم همینطور است ودیدگان منهم همینگونه است . در باره سایر اعضای حسی هم کار برهمین منوال است آنها برسطح بدن‌ما قرار دارند ، امافکر درداخل‌بدن ماپنهان است .

سرور بودا سخن اورا قطع کرد : ــ آناندا ، اینك تو در تالار سخنرانی هستی ، آیا چنین نیست ؟ وآنگاه که به‌بیشه‌زار جه‌تاوانا [**Jetavana**] مینگری ، میتوانی بگوئی که تالار وبیشه در کجا واقع شده است ؟

قطعاً سرور من ، این تالار پرشکوه و آرام و بیشه‌زار جه‌تاوانا هر دو در باغ

زیبای آنتاپین‌دیکا [Anathapindika] است .

آناندا، اینك نخست کدام را می‌بینی ، کسانی‌را که در این تالاراند یا باغ‌وفضای خارج از تالار را .

من ابتداء سرورخویش را میبینم ، سپس‌شنوندگان‌آزاده رامیبینم ونیز چیزهای دیـگر را بنوبه خود و پس از اینها من بیشه‌زار و فضای خارجی باغ دوست داشتنی را می‌بینم .

آناندا ، درست گفتی ، اینك به من بگو ، وقتی به بیرون به باغ و بیشه زار می‌نگری ، کدام عامل ترا قادر می‌دارد تا مناظر مختلفی را که چشمت میبیند ازهم تشخیص بدهی ؟

سرور آزاده ! چون درها و پنجره های تالار سخنرانی باز است مـن بدینکار قادر می‌شوم . و این است دلیل آنکه من می‌توانم مناظر دور را از داخل تالار ببینم.

سپس سرور خجسته، در برابر دیدگان شنوندگان عالیقدر، دست زرین خود را به‌پیش آورد و به آرامی سر آناندا را نوازش کرد . و آنگاه آناندا و مجمع را مخاطب ساخت و گفت :

معرفت معینی وجود دارد که والاترین معرفتهاست که سرآمد دریافتهای سرور بوداست وباستعانت این معرفت بودا توانست به ادراك درست تمام تجلیات وتغیرشکل‌ها نایل آید . آن در شگفت‌انگیزی بود که به معبری مرموز که‌تمام تاتاگاتاها ازده گوشه جهان در آن گام زدند بازشد. و درباره این والاترین سخن‌آهنگ‌صحبت‌دارم. بدقت گوش کنید .

آناندا و سایر شنوندگان عالیقدر به رسم ستایش تا زمین خم شدند وسپس به جای خود نشستند وبافروتنی بانتظار تعالیم والای او ماندند .

سرور بودا سپس آناندا ومجمع بزرگ رامخاطب ساخت و گفت :-

آناندا هم اینك تو گفتی که از داخل تالار سخنرانی میتوانی به بیرون به‌بیشه‌و باغ دور دست بنگری زیرا درها و پنجره‌ها باز است . حال ممکن است در بین این جمع بسیار شنوندگان کسانی باشند که فقط آن چیزهایی را که درخارج‌است به‌بینند و نتوانند سرور را در درون به‌بینند.

آناندا سخن او را قطع کرد: اما خداوندگار من ، چگونه ممکن‌است کسانی در این تالارباشند که بیشه و جویبارهارا به‌بینند ولی‌نتوانندسروررا دردرون به‌بینند ؟

آناندا ، گرچه این سخن بنظر مهمل میآید ولی در مورد شخص تو نیز چنین است . تومیگوئی که فکرتودر درون بدن توقرار دارد ، وازهمه مشکلات‌آگهی‌دارد. ولی اگر این فکر روشن واقعاً در درون تو وجـود دارد ، تو میباید درون خودت را قبل از هرچیز دیگر به‌بینی. اما هیچ موجود متعقلی نیست که‌بتواند اینکار رابکند ، یعنی هم درون وهم برون بدن خویش را بنگرد . و اگر هم نتوانند همهٔ چیـزهای درون خود مانند قلب ، معده ، جگر ، قلوه و غیره‌را به‌بینند ولی لااقل باید روئیدن ناخن ، بلند شدن مو، ضربان نبض و بهم پیچیدن رگها را به‌بینند. اگرفکر دردرون بدن‌است چرا این چیزها رانمی‌بیند؟ اگرفکر را در درون بدن است و نمیتواند این چیزها را به‌بیند چگونه می‌تواند آن چیزها را که خارج از بدن است به‌بیند ؟ . بنا بر این تو باید بفهمی که هرچه درباره فکر دراکی که در بدن تومقرر است ، گفته‌ای نادرست است .

آناندا، با تعظیمی احترام‌آمیز به سرور گفت : بشنیدن سخنان سرور خودم، من ملتفت این نکته گشتم که ممکن است فکر من خارج از بدن من باشد . و ممکن است فکر مانند چراغی باشد . اگر چراغ درداخل اطاق باشد به‌یقین اول داخل‌اطاق راروشن میکندوپس ازآن از طریق درهاپنجره‌هاصحن خارج را روشن میکند. واگر چنین است چرا آن کس که چیزهای واقع در برون را می‌بیند چیزهای واقع‌دردرون

را نمی‌بیند ؟ باید چنین باشد که فکر همچون چراغی در خارج اطاق جای داده‌شده و از اینروست که داخل اطاق تیره و تاریك است . اگر کسی بتواند بروشنی بفهمد که فکر او چیست ، هیچ‌مشکل دیگر براو باقی‌نخواهد ماند و آن فهم وذکاوتی که بودا دارد اوراهم نصیب خواهد افتاد . سرور من آیا چنین نتواند بود ؟

سرورپاسخ داد:ـ آناندا . دراین بامداد تمام بیکشوها [Bhikshus](فقیر وارسته)بدنبال من بشهراستراوستی[Stravasti]درآمدند وبر نهج‌معهود غذاطلبیدند و پس از آن به این بیشه مراجعت نمودند. درآن‌هنگام‌من‌روزه میداشتم امادیگران غذا خوردند. آناندا ، چه میپنداری ؟ اگر فقط یك فقیر بیکشو [Bhikshus] غذا میخورد ، آیا دیگران هم سیر میشدند ؟

آناندا جواب داد :ـ خیر ، خداوندگار من و دلیل‌آنرا اگربجوئی این‌است که هرچند این‌بیکشوها همگی شایای حرمت‌اند ولی ابدان ایشان جدااز یکدیگر است . چه‌گونه غذا خوردن یك بیکشو تواند نیاز دیگر کسان را به غذا فرونشاند؟

سرور بودا جواب داد :ـ آناندا اگر براستی فکرفهیم ودراك تو دربرون‌بدنت جای دارد ، پس از چه‌رو مدرکات فکرت را بدن تو حس میکند . و از چه‌رو فکر تو احساس بدنت را درك میکند . آناندا به دستهای من نگاه کن . آنگاه که دستهای مرا مینگری آیا فکر تو فرقی در آن میبیند؟

آری ، سرورمن ، در آن‌فرقها می‌بینم.

سرور ادامه داد : ولی اگر فکر و بدن تو بـاهـم ارتباط متقابل داشته باشند ، چگونه توان گفت که فکر در برون بدن‌جای دارد؟ بنا براین آناندا ، تومیبایددانسته باشی که آنچه درباره برون بودن فکر از بدن گفتی ممکن نیست.

پس‌آنانداجواب داد :ـ برطبق آنچه خداوندگار من میگوید فکر دراك‌مادر درون بدن ما جای ندارد زیرا آن چیزها راکه در درون ما هستند نمی‌بیند ونیزدر

برون بدن هم جای ندارد زیرا با بدن ما ربط متقابل دارد واینده نتوانندازیکدیگر جدا ماندن ولی با اینهمه چنین بنظرمیآید که‌فکر دراك ما در جائی قرارمیبایدداشته باشد .

پس سرور بودا بازهم از آناندا پرسید : ـ آناندا ، پس قرارگاه فکر ما کجا است .

آناندا جواب داد :ـ سرور من ، چون این فکر دراك درون بدن خودرا نتواند شناخت ، ولی چیزهای برون را تواند دید ، اینك مرا چنان مینماید ، که میباید در خود اعضاء حواس نهان باشد . شاید چنان مردی است که دیدگان خود را با جامی بلورین پوشانیده است ، آنمرد با آنکه چشمش پوشیده است ، بینائیش را مانعی در کارنیست ـ چشمانش بروشنی می‌بیند و برسم مألوف تفاوتها را در میابد. ودلیل‌آنکه فکر درون بدن را نمی‌بیند این استکه بخشی ازعضو بینائی است و دلیل آنکه فکر برون بدن را می‌بیند این استکه در عضو بینائی نهان است .

آناندا ، هم اینك تو گفتی که این فکر دراك در عضو بینائی پنهان شده آنسان که جامی‌بلورین دیدگان‌را بپوشاند. اینك تصور کن مردی چشمان خود را با جامی بلورین پوشانده است و تواند که چیزهای خارج چون کوهها ورودها و غیره‌را به‌بیند، بمن گو ، آیا او تواند که جام بلورین را نیز به‌بیند؟

آری سرور من ، اگر مردی چشمش را با جام بلورین بپوشاند ، خودجام‌را هم نیز می‌بیند .

سرور گفت: ـآناندا ، اگر فکر تو چون جام بلورینی دیدگانت راپوشانده، از چه روست که فکر تو آنگاه که رودها و کوههای برون را می‌بیند . چشمان ترا نمی‌بیند ؟ و یا اگر تصور کنیم که فکر توچشمان ترا هم می‌بیند ، آنگاه چشم تو هم چون چیز عینی دیگری ملحوظ خواهد بود و دیگر نتوان‌آنرا عضوی وابسته ملحوظ

داشت. یا اگر فکر به دیدن همه چیز توانا نیست ، چگونه توانیم آنرا فکر دراك بخوانیم که درعضو بینائی ما آن سان نهان گشته که چشمی درجام بلورین ؟ آنانـدا ، آنچه بیان داشته‌ای ، که فکر دراك ما درعضو بینایی ما آن سان نهان شده که جامی بلورین چشمی را بپوشاند ، نیز هم‌ممکن نتواند بود .

پس آناندا به سرور بودا گفت:ـ افتخار جهانها ! ممکن است چنین باشد :ـ آنگونه که تمام موجودات متعقل دردرون بدن روده دارند که دهانهٔ آن درخارج بدن است و روده بربینائی ایشان پوشیده است ولی دهانه آن را می‌توان دید. آنگاه که‌من برابر شما ایستاده‌ام و چشمانم را بازمیکنم ، درخشش شما را می‌بینم ـ این به معنی دیدن برون است آنگاه که چشمانم بسته باشد ، نهفتگی را می‌بینم ـ این بـه معنی دیدن درون است .

سرورسخنش‌را برید:ـ آناندا آنگاه که چشمانت را می‌بندی تو گفتی نهفتگی‌را می‌بینی، آیا این نهفتگی‌درخلاف جهت‌چشمان‌تواست یادرخلاف‌جهت‌آن‌نیست؟ اگر درخلاف جهت‌چشمان توباشد، پس‌نهفتگی باید که دربرابرچشمان توباشد وبدینسان دیگرنتوان آنرا بخشی از درون تو دانست . ویا تصور کن‌آنرا بخشی از درون تومهد داشته‌اند، اینك چنین پندار در اطاق تاریکی هستی، که درآن نور، یا چیزهائی چون‌خورشید، ماه ، و چراغ نیست ،تمام فضای تاریك اطاق را می‌باید چون روده ها یا چون قلب‌تو دانست . و اگر آن در جهت مخالف چشمان تـو نباشد ، چگونه چشمان تـو متأثر می گردد؟واگر ادراك مناظر برون را هم به کناری‌بنهی وبگوئی که تاریکی را چون موجودی در درون خود و در خلاف جهت دید گانت تلقی میکنی ، بدانسان که هر گاه چشمانت را می‌بندی ، فقط تاریکی را می‌بینی ، که باید آنرا بدین معنی دانست که تو درون‌خویشتن رامی‌بینی پس چراآنگاه که چشمانت را بازمیکنی و درخشند گی و روشنایها را می‌بینی ، نمی‌توانی چهرهٔ خویشتن را بـه‌بینی ؟ اگرچهرهٔ خودرا نمی‌

بینی، که باید آنرا بدین معنی دانست که چهره تودرجهت خلاف دیدگان تو نیست. و یا اگر چنان پنداریم که تو می‌توانی چهره خود را به بینی پس هم فکر دراك وهم عضو بینائی هردو می‌باید در فضای بازی باشند.

اگر چنین پنداریم که فکر مدرك تودر فضای باز است طبعاً تعلق به بدن‌نتواند داشت، وپس هر گاه تاتاگاتا درحیطهٔ دید توواست باید بدین معنایش داشت که فکر مدرك بخشی از بدن توست و اینك فقط چشمان تو است که قادر به رؤیت و تشخیص است، وسایر اعضاء بدن‌تودراین هنگام نباید چیزی را حس کنند.

یا، اگر تومصراً ادعا کنی که بدن ودیدگان هر کدام جداگانه شعوری‌خاص خود دارد، پس دو نوع فکر دراك باید وجود داشته باشد، که این بدان معنی است که شخصیت واحد تو دو بودا می‌بیند. پس روشن می‌شود که تلقی دیدار تیرگی بمنزلهٔ دیدار درون بدن سخنی است مهمل.

پس‌آناندا به سروربودا گفت: — من‌بیوقفه از فرامین سرور خودم و از تعالیم تمام مریدان روشن رای تو بهره گرفته‌ام و آموخته‌ام که وجود پدیده ها تجلی خود فکر است و هم‌چنین تمام وجود فکرتجلی پدیده‌هاست. و اینك برمن چنان می‌نماید که این فکر اندیشمند واقعاً جوهر فکرمن است وهرجا با اشیاء برونی برخورد میکند، آن تجلی فکر است. یعنی، فکر دراك، نه‌در درون نه برون و نه در میان بدن است.

سرورسخن اورا برید و گفت: — هم اینك میگوئی که تمام تجلیات اندیشه مبین وجود پدیده هاست‌وهرجا که‌فکر بااشیاء برونی برخورد می کند بدین معنی‌است که فکرخود در تجلی‌آمده است. اگر فکر توبخودی خود ذاتی ندارد چگونه‌می‌تواند با اشیاء برونی برخورد کند؟ و اگر چنین می‌باید باشد که باوجود اینکه فکرذاتی از خود ندارد می‌تواند با اشیاء برونی برخورد کند، پس فرض جدید دیگری در

قلمرو ذهن لازم می آید ، یعنی، شش واقعیت عینی ، شش عضوحسی ، شش درك باضافه حالت طبیعی فرضی فکر که همچون « شیءبخودی خود » مورد نظراست . و بعدمیباید فرض جدید دیگری ازهفت گونه عین داشته باشیم . عین بینائی، عین شنوائی ، عین بویایی، عین چشائی، عین لامسه ، و عین واحدی هم برای اندیشه ، باضافه این « شیء بخودی خود » که در برون است . نه نظر تو به هیچ ترتیبی تأویل وتفسیر درستی نیست .

آناندا ، تأویل تو که فکر دراك ، بهنگامیکه اندیشه وشیء خارجی بایکدیگر برخورد می کنند، ذاتی بخودی خود دارد ، برفکر توبندها خواهد نهاد ، همانسان که بر دست وپای توبند مینهند . بگذار باین ترتیب ازتو سؤال کنم : آیا شعور ذهنی تو از داخل یا خارج بدنت سرچشمه می گیرد ؟ اگر ازداخل سرچشمه مـی گیرد ، تو می باید درون بدن خود را بشناسی، ولی اگر از برون میآید ، تومیباید قبل از هر چیز چهره خود را ببینی .

آناندا جواب داد : ـ سرور من ، من باچشمانم می بینم و بافکرم درك می کنم، واین بدان معنی نیست که ، هردو بیکدیگر قابل تبدیل اند و هر کدام می تواند کار آن دیگر را انجام دهد .

سرور بودا ادامه داد : ـ آناندا ، اگرچشمهای توبخودی خـود می بیند ، پس تصور کن که تو درداخل اطاقی هستی ، آیا درآن اطاق می تواند دردرك بینائی سهمی داشته باشد؟ اگردر (یاچشم) در ایجاد این ادراك بینائی شریك است ، پس تمام اجساد مردگانی که هنوز عضو چشمشان بی عیب است . می باید همچنان چیزهارا به بینند ، و اگر هم چنان می توانند به بینند (درك کنند) چگونه می توان آنـها را مرده پنداشت .

آناندا ، اگر قبول کنیم که مغز دراك تودارای نوعی از تعین ومادیت است در آنصورت ، دارای یك هیئت است یاچند هیئت ؟ آیادریك مکان از بدن تو قرار گرفته

یا اینکه درتمام بدن پخش است ؟ اگر یك هیئت است ، هر گاه تویك عضو را مقید بداری سایر اعضاء هم می‌باید قید را احساس کنند . واگرهمه اعضاء قید را احساس کنند دیگر نمی‌توان برعضو مقید دقیقاً مطلع شد ، اگر ادراك تقید مربوط به محل معینی از فکر است پس فکر مدرك را نمی‌توان هیئت واحدی که درمحل معینی جای دارد تلقی کرد واگر فکر دراك را واجد چند هیئت یا مشتمل بر چند هیئت بدانیم ناگزیر می‌باید باین نکته اذعان کرد که به تعداد هیئتهای فکرشخصی را شخصیتهای متعدد است . و باقبول این مطلب این مسئله مطرح می‌شود که کدام یك از این افکار دراك متحیز حقاً تعلق به تودارد . واگر چنین تلقی کنیم که فکر توبطورمتحدالشکل وهماهنگ در تمام قسمتهای بدن توپخش شده‌است ، دراین‌صورت اگر یکی ازاعضاء بدن تور را محکم به بندیم می‌باید تمام اعضاء تورنج وارده را احساس کنند ، واگر فکر تو بطور متحدالشکل و هماهنك توزیع نشده است ، وفقط در برخی از قسمتهای بدن پخش شده است ، درآنصورت‌اگر درزمان‌واحدی هم سر وهم پای خودت‌رالمس کنی‌ناگزیرمیبایدفقط‌لمس‌یکی‌ازاین دوعضورااحساس کنی ولمس دیگرعضورااحساس نکنی ، ومامی‌دانیم که واقعاً چنین‌نیست. بنابراین،آناندا،تومی‌بایدبدانی که‌نظرتومشعر براین که فکرهمان جائی‌قراردارد که باعین‌خارجی برخوردمی کند . منطقی نیست .

پس‌آناندا به سرور بودا گفت: ـ من بیادمی‌آورم سرورم بودا را درهنگامیکه‌به برادر منجوسری [Manjusri] و سایر شاهزادگان درما[1] تعلیم میداد گفت که فکر نه در درون بدن مقام دارد ونه در برون بدن ، مرا چنین می‌نماید که اگر فکر در درون بدن است و ما درون بدن را نمی‌توانیم ببینیم اگر در برون بدن باشد ما نباید بتوانیم برون بدن را هم احساس کنیم. ومامی‌دانیم که درون بدن را نمی‌توانیم‌بنگریم واین سخن بدان معنی است که فکر دردرون بدن مقام ندارد و نیز این سخن هم‌بدین

۱. Dharma فرایضی مذهبی . تکالیفی که افراد برحسب طبع و وعظ خود باجرای‌آن مقیداند .

معنی است که بدن و فکر بنحوی با یکدیگر بهم بستگی متقابل دارند و این ارتباط ازطریق قدرت ادراك متحقق‌می گردد ، ونیزاین‌سخن مؤید این معنی است که فکردر برون بدن هم مقام ندارد . و اینك سرورم، ازآنجائیکه فکر ما وبدن ما بایکدیگر بهم بستگی متقابل دارند و باوصف این مادرون بدنمانرا نمیتوانیم به‌بینیم پس‌بناچار فکرفهیم و دراك میباید درمیان برخی چیزها مقام داشته باشد ، این استآنچه م‍ن می‌فهمم .

سرور بودا گفت : ـ آناندا، تومی‌پنداری که فکر می‌باید درمیان برخی چیزها مقام‌داشته باشد . اینك به‌بررسی این‌مطلب می‌پردازیم . اگرفکردرمیان برخی‌چیزها مقام دارد بناچار میباید درمکان خاصی قرارداشته باشد . زیرا ما نمی‌توانیم قرارگاه نامعینی را تصور کنیم چنین تصوری غیر معقول است . آناندا ، تو تصور میکنی که فکر درمیان چه چیزها مقام دارد . آیا فکر بین اشیاء خارجی و ابدان ماجایگزین شده است ؟ اگرچنین است فکر می‌باید درسطح بدن ماقرار داشته باشد ونه در درون بدن ما . و اگر فکردربین قسمتهای مختلف بدن ما قراردارد ، پس بناچار می باید در درون‌بدن‌ما قرارداشته باشد. واگرفکر دربین اشیاء خارجی‌قراردارد ، روبکدام سو دارد ومبنای تعیین‌جهت‌آن چیست ؟ یك انسان‌را مثال میزنم : اگر شخص بین اشیائی بایستد و روبه شرق بنگرد ، پس او در غرب مقام‌گرفته است ؛ واگر او روبه غرب بنگرد ، پس درشرق مقام‌گرفته است ؛ واگر اوروبه جنوب بنگرد پس در شمال‌مقام گرفته است ؛ و اگر روبه شمال بنگرد پس در جنوب مقام‌گرفته است ؛ اگربگوئیم فکربین اشیاء قرار گرفته ولی مبنائی برای تعیین جهت‌آن وجود ندارد ، مـانند آن است که بگوئیم فکر اصولا وجود ندارد ؛ ونیز اگربگوئیم مبنائی برای تعیین جهت فکر وجود دارد ولی در مورد آن مبنی قطع ویقین نداریم ، پس نتیجه طبعاً ایـن خواهد بود که در فکرآشفتگی پدید آید . (مبنای تعیین جهت فکر بایدآن چنان

باشد که بتوان با گردانیدن آن مبنی فکر را روبه شمال یا جنوب یـا شرق یا غرب قرار داد .)

آناندا پاسخ داد :ـ منظور من از بیان اینکه فکر در «میان برخی چیزها» وجود دارد آن معنی که شما دریافتید نبود . در یك مورد سرور من گفته است . « دیدگان و مناظر ، برطبق شرائـطی متقابلا بیکدیگر جذب می‌شوند» امـا چیز دیگری هم در در کارست که در شعور ما که منوط به دیدگان است تجلی می کند . و منظور من از وجود فکر « بین برخی چیزها » همین است . دیدگان تفاوت اشیاء را درمی‌یابد در حالی که خود مناظر و اشیاء چیزهایی هستند عاری از حس . و چون شعور در میان اشیاء آشکار می‌شود ، فکر دراك هم میباید در میان آنها مقام گرفته باشد.

سرور بودا کلام اورا قطع کرده گفت :ـ آناندا ، اگر گفته‌اند که فکر بین اعضاء حس و اشیاء وجود دارد پس جای آن است که از تو بپرسم آیا جوهرفکر بدوـ قسمت مجزا تقسیم شده است یا نه ؟ اگر پاسخ این سؤال مثبت است پس اشیاء و فکر اصلی بنحو مغشوشی با یکدیگر اختلاط می‌یابند ، و چون شیء نمی‌تواند عیناً همانند فکر اصلی که واجد شعور است باشد ، پس بناچار به معارضه بایکدیگر می‌پردازند. پس چگونه ترا یارای این سخن است که فکر در بین اشیاء وجود دارد ؟

و اگر این بیان که فکر بدوقسمت مجزی تقسیم شده مبنایی ندارد ، پس بیان اینکه شیء بی‌حس مدرك نیست مثل این است که بگوئیم شیء بخودی خود جوهری ندارد بنابراین میباید غیر قابل ادراك هم باشد . پس بیان « در میان برخی چیزها» عاری از معنی است . بنابراین آناندا تو ناچار از تأیید این نکته‌ای که وجود فکر بین برخی چیزها مطلبی است مهمل و هم درخور تفسیر نیست .

آنانـدا پس سرور بـودا را مخاطب قـرار داده گفت : سرور آزاده ، چندی

پیش کـه سرور آزاده مـن بـه چهار[1] [Bodhisattva-Mahasattva] بزرگ، مودگال‌یایانا [Maudgalyayana] وسوب هوتی [Subhuti] وپورنا [Purna] وساری پوترا [Sariputra] به گفتگودر باره‌تعالیم‌دارما [Dharma] مشغول بود من شنیدم که سرورمن می گفت، جوهر فکردراك ممیز وشاعرنه دردرون بدن است نه در برون بدن ، و نه دربین‌آنها ، و در حقیقت وجود او در محل خاصی مقام ندارد . و از آنجا که سرور من در تعالیم خود هم اینك‌این نکته را تفسیر کرده من ناگزیر از تعیین مکان فکر بر طبق نظرخود چشم می‌پوشم ، اما اگر این سخن راست است که فکرچیزی است غیرمحسوس ، پس دیگر بچه معنی می‌توانم به عبارت « فکرخودم » بیاندیشم .

سروربودا پاسخ داد: - هم آنسان است که اینك توخود بیان داشتی که جوهر فکر ممیز و دراك و شاعر در هیچ کجا مقام ندارد ، و معنای آن نیزهم روشن است؛ جوهر فکر در این جهان نیست . نه در پهنای بیکران فضا ، نه در آب ، ونه درزمین است و نه با بال خود در پرواز است ، و نه در حال خرامیدن است ، او در هیچ جا نیست . ولی هنگامی که می گوئی دیگر فکر توبه مفهوم خاص ومعینی از فکرعنایت نخواهد داشت ، منظور توچیست ؟ آیا منظور تو آن است که پدیده فکروجود واقعی ندارد ، یا او را وجود محسوسی نیست ؟ اگر منظور تو آن است که وجودی واقعی ندارد ، این سخن موهم این معنی است که همچون موی برپشت‌لاك پشت وچون شاخ برسر خرگوش،فکرهم وجود ندارد.اما اگرمنظورتوآن است که او را وجودمحسوسی نیست این سخن موهم بی وجودی (یاعدم) کامل فکرنیست . ولی منظور تو چیست ؟

---

۱. از دولغت Bodhi بمعنی آگاهی و روشنی و Sattava وجود وذات‌ترکیب شده و یعنی آن‌کس که درطریق بودا قدم نهاده وبعد ازنسلی خود بودا خواهد شد. روشن خواهد شد .

اگر بگوئی فکر خلأ صرف است، موهم این معنی است که فکر تا آن حد که ناظر برتست مطلقاً وجود ندارد. ولی اگر هنوزهم مفهوم خاص ومعینی از فکر را درذهنت می‌پروری، بناچار به نوعی وجود فکر التفات داری، و عدم التفات تو به وجود فکر دلالت بر عدم آن نتواند داشت، هم بدانگونه که توخود به مفهوم «فکرمن» التفات داری، و پس چگونه با این التفات از عدم فکر سخن توان راندن؟ پس، آناندا، سخنی که هم اینك بر زبان راندی مشعر بر اینکه، هرچیز که تو مفهومش را در فکرت نیروری وجود نتواند داشت، و بالنتیجه دال بر اینکه فکر شاعر و دراك و ممیز وجود ندارد سخنی است مهمل و عاری از معنی، آیا چنین نیست؟

دراینحال، آناندا ازجای خود برخاست به میان انجمن آمد، و ردای تشریفاتی خود را منظم کرد، بر زانوی راستش زانو زد، کف دستانش را بر یکدیگر تکیه داد، و با احترام تمام سرور بودا را مخاطب قرار داده چنین گفت:

سرور آزاده‌ام! من سربلندم که جوانترین خویش توام، و تو همواره مرا مورد لطف ومحبت خود قرارداده‌ای، باآنکه من بیش‌از یکتن از گروندگان بسیار تونیستم، هنوز هم مرا مورد محبت قرار میدهی، اما علیرغم آنهمه چیزها که ذهن من‌دریافته است، هنوز نتوانسته‌ام خود را از آلودگیها، وعلائق رها کنم، و بالمآل هنوز نتوانسته‌ام بر افسون جادوئی روسپیان غالب آیم. فکر من بارها آشفته می‌گشت وبه پرتگاه آلودگی‌ها نزدیك می‌شدم، و بسی نمانده بود که در آن غرق شوم. اینك در می‌یابم که آنها همه ناشی ازجهل من میبود، و ناشی‌ازعدم تحقق،درست آنچیز که فکر اصلی و حقیقی است میبوده ای سرورم، تراسپاس می گذارم که بر من رحم و شفقت داری و راه درست عظمت های معنوی را به من مینمائی بدانسان که من به حکومت بر خویشتن قادر گردم، و از فریب های شیطانی نفسم رها شوم، و نیز آن قدرت را بیابم که تمام ملحدان را از قیود عقاید کاذب و فریب‌ها آزاد سازم.

هنگامیکه آناندا به عرایض خود پایان داد ، به فروتنی در برابر سرور بودا خم شد ، بدانسان که دستها و پیشانیش با زمین مماس گردید ، وتمام شنوندگان هیبت‌زده ، در هیجانی عظیم ، با قلوبی پر حرارت و پر حرمت ، پاسخ آن شخص فرخنده را منتظر ماندند .

بناگهان در تالار که از هیبت او وجمع مشتاقان انباشته بود ، شگفت منظری پدیدار گشت که از همهٔ آن منظرها که کسان پیشتر دیده بودند برتر بود . تالار با تشعشع پرجلالی که ازسیمای ماه‌مانند شخص‌فرخنده ساطع‌می گشت سرشارشد ،تو گفتی صدها هزار پرتو خورشید در هر کناری نور همی پاشید . هر کجا پرتوها می‌رسید بیدرنگ نشانه‌های آسمانی بودا نمایان میشد . و نیز شخص سرور بودا با شعشعهٔ که خود بخود ساطح بود متجلی‌می گشت ، وهمه مریدان بودا را که از ده گوشه جهان فراهم آمده بود در میان می گرفت . این شکوه و مجد همه گیر ، مبارك ، و برتر مریدان بیشمار بودا را غرق در نور و پرتو کرد ، و همهٔ بودیستوا های بزرگ [Bodhisattvas] در موج نور و روشنی در جای خود نشسته و دستهایشان را برافراشته و بیکدیگر میفشردند و با اشتیاق بانتظار سخنان شخص فرخنده بودند.

پس سرور بودا رو به انجمن کرد و گفت :ـ آناندا ، ازروزگار ازل ، ازحیاتی به‌حیاتی دیگر ، همه موجودات با ذکاوت در طی پیشرفت طبیعی خود ، به فریب‌های تشویش‌انگیزی دچار آمده‌اند که هر کدام تحت شرائط مقید کنندهٔ کردار فردی خود بوده‌اند ، قید ناشی از کردار برایشان یکسان و هم‌آهنگ می‌بود همچون غلاف بامیه که هر گاه شکافته شود سه دانه در هر کدام دیده میشود . و دلیل اینکه تمام مریدان بیکباره به روشن رائی اعلی واصل نمی‌شوندآنست که ایشان دو اصل ابتدائی را درك نمی کنند و به همین لحاظ برخی از اینان فقط به آرهاتی [Arhatship]

ویا به پراتیاکاشیب [Pratyakaship] نایل میشوند برخی به پست تراز اینها هم واصل میشوند یعنی به حد شیاطین‌وملحدین میرسند و بعضی هم به مارا [Mara] و وابستگانش میرسند. دلیل این تفاوت‌های بزرگ هم آنست که ایشان این دو اصل را نمی‌شناسند و بدین لحاظ فکرشان مغشوش می گردد و به کاری‌های خطا دچار میشوند. کردار ایشان درست هم بدان ماند که بخواهند با جوشانیدن سنگ و خاك غذای لذیذی طبخ کنند. تردیدی نیست که اگر میلیونها بار هم این کار را تکرار کنند به نتیجه‌ای نخواهند رسید.

آناندا، این دو اصل اساسی کدام است، نخستین اصل اساسی، علت عمدهٔ‌توالی ولادت‌ها وموت‌ها ازروزازل است، اصل جهالت‌است.(اصل تفرد، تجلی، تحول،تمیز، و تعاقب است) بر اثر حاصل کار این اصول است که موجودات ذکیه‌ای که افکار متفاوتی دارند پدید میگردند، و در همه اوقات این موجودات ذکیه، افکار آلوده، محدود و مغشوش خود را جوهر واقعی و طبیعی فکر میپنداشته‌اند.

دومین اصل اساسی نیز علت عمدهٔ وفاق‌کامل روشن رائی با نیروانا است که از روز ازل وجود داشته است. (اصل کمال شفقت، اصل جذب و وفاق با تقوی، هماهنگی، محبت، توافق، ابدیت، و آشتی است.) بادر کشیدن این اصل به سرشت روشن خویش، میتوان روح وفاق بخشنده آنرا آشکار داشته توسعه بخشید و در شرایط متنوع هم متحقق داشت. این روح وفاق بخشنده اگر در گیرودار شرائط زمانه از دست رفت از آنجهت بود که توروشنی سرشت اصل خویش را ازیاد بردی، و در میان اشتغالات مختلف زندگی، به تحقق وجود آن نپرداختی، آناندا دلیل اینکه تو و دیگر موجودات ذکیه از راه جهالت به ناکامی سقوط کردید و در قسمتهای مختلف وجود افتادید همین بود.

اینك‌آناندا، توآرزومندی که‌راه درست وصول به [Samapatti] رابدانی

تا بتوانی از دور بی فرجام ولادت‌ها وموت‌ها رها گردی ،آناندا ،آیا این سخن راست نیست ؟ پس چنان لازم می‌بینم که از تو چیزهای دیگری هم بپرسم ، دراینحال سرور تاتا گاتا [Tathagata] یك دستش را درحالیکه انگشتانش را بهم گره کرده بود بلند کرد و گفت .آناندا ، این را می‌بینی؟

آری،سرورم،آنرا می‌بینم.

آناندا ، چه می‌بینی!

من می‌بینم که سرورم دستش را بلندکرده و انگشتانش را گره کرده ودرخشندگی اوچشمان مرافروبسته و قلبم را حرارت بخشیده است.

آناندا ، با چه‌چیزآنرا می‌بینی

بیگفتگو ،آنرا با چشمانم می‌بینم .

پس سرور بودا گفت :ـ آناندا ، هم اینك ، مرا بدین سان پاسخ دادی که آنگاه که تاتاگاتا [Tathagata] با انگشتان گره خورده‌اش مشتی نورانی پدید آورد ، درخشندگی آن در چشمهای تو پرتو افکند و قلب تو را حرارت بخشید . بسیار خوب ، اینك از تو میپرسم :ـ آنگاه که مشت من میدرخشد و تو از نزدیك بآن مینگری ،آن چیز که وجود فکر تو راآشکار میدارد کدام است ؟

آناندا پاسخ داد :ـ اینك از من درباره وجود فکرم سؤال میکنی تا بدین پرسش پاسخ دهم باید که نیروی استدلال واندیشه خود را بکار اندازم شاید که سؤالت را پاسخی بیابم . بلی، هم اینك می‌فهمم پس خود این استدلال همان چیزی است که عبارت «فکرمن» دلالت بدان دارد .

سرور بودا به تندی آناندا را ملامت کرد و گفت :ـ اظهار اینکه وجود تو همان فکر توست ، سخنی است مهمل .

آناندا بپا خاست دستانش را بهم تکیه داد و با حیرت چنین گفت :

سرورم چرا، اگر وجود من همان فکر من نیست، پس کدام چیز دیگر فکر من تواند بود؟

سرور بودا پاسخ داد: - این نظر که وجود تو همان فکر تو است درست نیست و ناشی از تأمل درباره روابط خودت با اشیاء خارجی است که موجب تیره گشتن فکر اصلی و حقیقی تو است. و بهمین دلیل است که از روز ازل تا حیات کنونی هیچگاه فکر حقیقی و اصلی خود را درست نفهمیده‌ای. مثال رفتار تو با فکرت چنان است که سارقی خرد سال را فرزند خویشتن بیانگاری و با وی بهمان سان ملاطفت کنی. با این نحوه کردار وقوف خودت را بر فکر اصلی و دایمی خود از کف داده‌ای و بهمین علت از تحمل رنج ناشی از توالی بی وقفهٔ ولادت‌ها و موت‌ها گزیری نداری.

آناندا با خوف و آشفتگی به سرور گفت. - من برادرزاده محبوب توام، و بلحاظ حرمت و قدری که بر بزرگواریهای تو قائل شده‌ام مرا به پیروی خود مجاز داشته‌ای. و نظر من بر این است که فکر من فقط به ستایش سرورم تاتاگاتا برنخواسته، بلکه همهٔ معتقدین او را و همهٔ سالاران دانشوری را که در سرزمینهای بیشمار بودا مقام دارند میستاید. و از اینها بالاتر، همین فکر من همه تمرین‌های دشوار را با عزم و شجاعت بکار بسته است. همهٔ اینها که شمردم فعالیت‌های فکر و شخص من بود. چگونه توانم که اینها را از یکدیگر جدا بدارم؟ و حتی کارهای شیطانی من چون تخطئه تعالیم و اصول [Dharma] و غفلت از کارهای خوب نیز فعالیتهای فکر و شخص من است - شخص من فکر من است. اگر بتوان مدلل داشت که این کارها همان فعالیتهای فکر من نیست، و پس آنگاه من موجودی عاری از فکر خواهم بود، مانند تصوری که ما از کنده هیزم یا از خاك داریم. آه اگر من مجبور به رها کردن ادراکات و شعور خویشتن باشم دیگر چیزی باقی نخواهد ماند که بتوان آنرا شخص من یا فکر من دانست. سرورم مقصود تو از بیان اینکه وجود من فکر من نیست چه است؟ هم بدینگونه که درمیابی من در شگفتم و مشوش. و این شنوندگان نیز در تردیداند

و شك. به زاری از تو درخواست میکنیم که برما شفقت کن و نظرت را بروشنی برما
بیان‌دار که مامریدانی بیخبر بیش نیستیم.

دراینحال سرور فرخنده دستش را به محبت روی سر آنداناگذاشت و به توضیح
حقیقت و ذات طبع فکرپرداخت و بدین‌امید میبود که در ایشان شعور شناخت پدیده‌
های برتررا بیدار کند، وی برایشان بیان داشت که اگرطالب‌آنند که فکررا بدرستی
بفهمند ناگزیرمیباید فکررا ازهمهٔ اندیشه‌هائی که شخص‌ایشان را ازغیرشخص‌ایشان
ممیزمیدارد رها سازند.

وی‌ادامه داد: ــ آناندا و تمام مریدان من! من همواره بشماآموخته‌ام که‌همه
پدیده‌ها و بسط و توسعه‌آنها همان تجلیات فکراست. تمام بواعث و نتایج،از کیهان
بزرگ تا غبار کوچکی که فقط در شعاع خورشید میتوان دید، فقط بوسیله فکرممیز
به حیطهٔ وجود نمایان قدم می‌نهند. اگر ما بنیاد همه چیزها را در کیهان بررسی
کنیم درمی‌یابیم که‌آنها چیزی جزتجلی برخی ذوات اصلی نیستند. حتی برگهای‌ریز
گیاهان،وبرجستگی‌های طناب،وهرچیز دیگررا اگر بدقت بررسی کنیم درمییابیم که
بنیادآن برتجلی آن ذوات اصلی قرار دارد. حتی فضای پهناور هم عدم نیست. پس
فکرمنورآرام،پاك،وپرشگفت، که سرچشمهٔ تمام پدیده‌ها است چگونه تواند که ذاتی
ازخود نداشته باشد.

اگر توبه لئامت این فکردراك را که واجد شعورممیزه است ووابسته به‌اعضاء
مختلف حواسی است همان‌فکراصلی تلقی کنی، پس فکرممیز ناچارازهمه‌آن فعالیتها
که به هر شکل، منظر، صوت، بو، لمس و طعمی جواب میداد باید بگذرد و به
جستجوی سرشتی دیگر وکاملتربرآید. تواینك تعالیم مرا میشنوی و افکار تو بوسیله
اصواتی که ازگفتارمن بوجود میآید به تمیز و تشخیص مبادرت میورزد، اما آنگاه
که اصوات خاموش بماند و همه مدرکات ناشی از اصوات به پایان برسد، هنوز هم

فکر با آنچه از آن اصوات بحافظه سپرده شده به تمیز و تشخیص میپردازد و برای تو بسیار دشوار است که فکرت را در خلأ و آرامش نگهداری ، مراد من از این گفتار آن نیست که شما را به التفات به این فعالیت‌ها که بعداً خواهد آمد تشویق کنم ولی شمارا به بررسی دقیقتر طبع آن سوق میدهم . اگر فکر شما، بعداز آنکه اشیاء خارجی هم از برابر دیدگان شما به کناررفت ، هنوز طبع ممیز خود را نگاه میدارد ،آیا این مطلب بالضروره مبین این معنی است که فکر ممیز شما مادیت خود را از دست داده است ؟ این سخن آیا مبین این مطلب نیست که اینك شما فقط سایه‌ها و انعکاسات چیزهائی را که زمانی اشیاء واقعی مربوط به آنها در برابر دیدگان شما قرار داشت تمیز وتشخیص میدهید ؟ اشیاء یقیناً همیشگی نیست با از میان رفتن آن آیا فکر شما هم‌ازمیان میرود ، ومانند موی برپشت‌لاك‌پشت،یاشاخ برسرخر گوش میشود؟ اگرفکر ازمیان میرود ، پس‌دارماکایا [Dharmakaya] میبایدپایان پذیرفته باشد و دیگر چه کسی فدای خویشتن داری بقصد نجات از عوارض ناشی از ادراك پدیده ها میگردد ؟ در این‌جا ، آناندا و جمع بزرگ شنوندگان بیشتر ذهنشان مغشوش گشت و خاموش‌ماندند .

سرور بودا ادامه داد : ـ آناندا ، اگر در این جهان مریدان تأمل را مجدانه بکار می‌بستند ، گرچه به نه مرحله سکون در تأمل ودایانا[1] نائل می‌آمدند ولی نمیتوانستند مبری ازآلودگیها و علائق خاکی به ارهت ها [Arhats] نائل شوند . واین کاملا ناشی از تمسك آنها به مفهوم فریبنده اندیشه ممیزومشخص است که مبنای آن غیر واقعی و فریبا است و ایشان آنرا وجودی واقعی میپندارند .آناندا ، گرچه چیزهای‌زیادی‌آموخته‌ای ولی هنوز به حد بلوغ بودائی نرسیده‌ای.

وقتی‌آناندا این تعلیم خشونت‌آمیزرا شنید ، بسیار اندوهگین گشت . اشگ از

۱. Dhyana مراقبت ـ تفکرعمیق بقصد کشف واقع ـ مکاشفت .

چشمانش فروریخت ، پیشانی و دستها و پاهایش با زمین مماس شد ، به سرور اظهار چاکری فراوان کرد،وسپس درحالیکه زانوزده بود گفت :

سرورآزاده ! چون مصمم به پیروی از توگشتم و مرید تو شدم میاندیشیدم که میتوانم به نیروی فوق عادی توتکیه کنم و نیز میاندیشیدم که بکاربستن تعالیم‌تودشوار نخواهد بود . وبانتظارآن بودم که سرور به من مساعدتی کند و یکبار حلول معرفت‌و نوراعلی[Samadhi] رادربدن‌من تجربه کند من بدین‌سخن که جسم وفکرمتفاوت بوده و نمیتواند جانشین یکدیگر شوند قدری قائل نبودم پس بدینسان شاید من‌فکر خود را ازدست داده‌ام . هرچند مرید بودا شده‌ام ولی قلبم در آن روشنایی والا غرق نیست . من‌آن فرزند مبذرم که پدر خویش‌را ازیاد برده است . من‌هم اینك درمییابم که هم‌آنچیزها را هم که میدانم نمیتوانم بکارشان بندم ، پس من رجحانی بر مردانی که چیزی نیاموخته‌اند ندارم . حکایت من حکایت آن مرد است که همواره از غذا سخن گوید امـا هیچگاه چیزی نخورد و هیچگاه سیر نشود . ما همگی در دو مانع گرفتارآمده‌ایم ، دانش وآموزش‌وآزرد گی ورنج. من اینك درمییابم که همه‌آنهاناشی از جهل طبع آرام و جاودانی فکر حقیقی ماست . سرورم! تاتا گاتا[Tathagata] بـزاری درخواست دارم که‌برماهمه شفقت کنی. وبوضوح فکرروشنگرمرموز را برما بنمای‌و دیدگان حقیقی روشنائی بین مارا باز کن .

بناگهان ازعلامت مقدسی که برسینه سرور قرار داشت نوری پرجلال وخیره‌ـ کننده درخشیدن گرفت که با پرتوهائی به صدها هزاررنگ برده‌گوشه کیهان نور و فروغ ریخت که آنها در دم برجلال محراب مقدس سرور در ده‌گوشه کیهان‌افزودند. وسپس‌این‌نوردرخشان وپرشکوه بدیگران‌رونمودو برتارك‌آناندا وهمه‌آنها که‌درمجلس بودند برق‌زد ودرخشیدن گرفت .

پس سروربودا به‌آناندا خطاب کرد و گفت : برای همه شما من‌چراغ راهنمای

دارما را برمیافروزم بدانسان که در پرتوآن تمام‌موجودات ذکیه بتوانند طبع مرموزو شگفت فکرروشنگررا متحقق دارند و اصل آنرادریابند .

نخست آناندااز تومیپرسم، تومشت‌مرادیدی‌وردیده‌ات‌درخشان‌نمود، درخشندگی آن‌مشت بچه وسیله خودرا متجلی‌میداشت ؟ باکدام وسیله‌آن درخشندگی‌دیده شد ؟ و باکدام وسیله مفهوم درخشندگی‌را درك کردی ؟

آناندا پاسخ داد : ـ سرورم ، درخشندگی ازتمام‌بدن تابناك سرورم مشهوداست مانندآنکه دره‌ای را ازالماس انباشته باشند . بدن مقدس‌تو، که‌بدینسان درخشندگی دارد ، نمیتواند ازجای دیگری جز از خلوص ذات خود کسب نور کند انگشتانت را که بیکدیگر گره کرده بودی بشکل‌مشت نمودارشدآنرا من با دیدگان خودم دیدم وفکرم هم درخشندگی‌آنرا درك کرد .

بودا گفت : ـ تومیگوئی که حرکت انگشتان من وبنیائی دیدگان تومجموعاً درك مشت‌رادرخاطر تو پدیدآورد . آیا این سخن بدان معنی است که ماهیت حرکت انگشتان وبینائی دیدگان وتفکرمانند یکدیگراست .

آناندا جواب داد: آری سرورم ، اگرتودست نداشتی‌یامن چشم نمیداشتم،ادراك مشت مراعارض‌نمیشد . برخورد دوحالت برای ایجاد درك ضرور است .

سرور بودا کلام اورا قطع کرد : ـ گفتی که حرکت انگشتان وبینائی چشم با هم تطابق دارند ، وفکرازاین تطابق مشت را درك میکند . آیا کاملا درست است ؟ اگر کسی دست خود را از دست بدهد ، آنرا برای همیشه ازدست داده ، اگر مردی دیدگانش را از دست بدهد ،کاملا حس بینائی را از دست نداده و نیز درك مشت هم برایش مقدور است . تصور کن کوری را در راه می‌بینی و از او میپرسی « در دنیای کوری خود ، تو چه چیز می‌بینی ؟ » او پاسخهایی از اینگونـه بتو خواهد داد : ـ « من فقط تاریکی را میتوانم ببینم و چیز دیگری نمی‌بینم . » این سخن بدان معنی

است که اشیائی را که او قبلا دیده است اینك در تاریکی فرورفته‌اند، درك اواز بینائی ازمیان نرفته بلکه اواینك رؤیت تاریکی را درك میکند .

آناندا پرسید : ـ سرورم ، اگر کور فقط تاریکی را می‌بیند چگونه میتوان پذیرفت که اوهنوزهم واجد درك بینائی‌است ؟

بودا پاسخ‌داد: ـ آناندا،آن کورفقط تاریکی‌را می‌بیند، بدانسان که مردی را دراطاق‌تاریك بی‌روزنی‌محبوس کنیم اوفقط تاریکی می‌بیندآناندا دیدگانت را ببند، جزتاریکی چه می‌بینی ؟

آناندا قبول کرد که درمورد دیدار تاریکی کوران باآنکس که دراطاقی تاریك است وباآنکس که دیدگانش‌را بسته است تفاوتی ندارند .

بودا ادامه داد : ـ اگر کوری که فقط تاریکی را می‌بیند بناگهان شفا یابد و اشیاء اطراف خود را ببیند ، ما چنین گوئیم که اوآن اشیاء را با چشمش دیده است . چراغی را بناگهان درآن اطاق تاریك را برافروزیدآنکس که در آن اطاق تاریك بود اشیاء اطرافش را می‌بیند و ما میگوئیم که او بوسیله چراغ اشیاء را دید . این سخن‌کاملا درست نیست چراغ اشیاء را آشکار نکرد ، دیدگان است که‌آنها رادیده. اگرغیرازاین باشد وبینائی‌ازآن چراغ تلقی گردد، دیگرآنرا چراغ‌نمیتوان پنداشت وشخص‌بینا هم بابینائی‌ارتباطی‌نخواهدداشت ولی‌اگربدقت بررسی کنیم نه‌چراغ و نه چشم هیچکدام اشیاء را درك نکرده‌اند .

گرچه این دومین دستوری بود که آناندا دراین باره دریافت میداشت‌برمعنای آن وقوف پیدانکرد وهمچنان بهت زده‌برجای مانده بودتا سرور این سخن‌را باوضوح وروشنی بیشتری براو توضیح دهد، اوهمچنان با قلبی مشتاق وپاك بانتظاربقیه‌توضیحات آن سرور فرخنده نشسته بود .

سرور بودا ، با مهری فراوان ،دست خودرا برسرآناندا کشید و باو گفت: ـ

آناندا در ابتدای روشن رائی کامل خویش من روزی به جنگل آهـوان در سارنات [Sarnath] رفتم در آنجا کندینا [Kaundinya] وچهار مریدش مقیم میبودند. نخستین تعلیم را بایشان دادم .آن تعلیم این بود : علت اینکه همه موجودات ذکیه نمیتوانند به روشن‌رائی وآرهاتی [Arhatship] نایل شوند این است که مدرکات کاذب درباره اشیاء وپدیده‌ها ایشانرا گمراه میکنند وفکرشان را ملوث‌میدارند .ازآن تاریخ ایشان اهمیت آن تعلیم را دریافتند وبه‌روشن رائی رسیدند.

پس کندینا ازمیان جمعیت برخاست وبه سرور خطاب کرده و گفت : ــ سرور خجسته من سالخورده ترین کس در این انجمنم ونیز چنان نموده‌ام که افتخاردریافت تعالیم و اصول دارما [Dharma] رابهترازدیگران بمن داده‌اند. من‌ازطریق درك اهمیت اشیاء عینی‌به‌آرهات [Arhat] نائل آمدم . من چون مسافری بودم که در جستجوی‌جائی‌است‌تادرآن لحظه‌ای بیارامد و گرسنگی خودرا فرونشاند ونیزهمچون مسافر پس‌ازآنکه گرسنگی‌ام فرونشست وخستگی‌ام سترده گشت دیگر درنگ‌درآن جای رامناسب حال نمیدانم وبه سپردن راه‌دردیگر روز برمیخیزم . اگر کسی صاحب آن منزلگاه باشد اورا سزد که درآنجا مقام گیرد وباقی بماند اما آنکس که‌مسافر است میباید سفررا دنبال کند ، مسافرنشان گـذرنده وسپنجی بودن است، از او باید بیاموزیم ، ونیز از آسمان هم میتوان درسی آموخت ، بعد از نزول باران آسمـان پاکتر وبا صفاتر است و پرتو خورشید هم ابرها را میشکافد و درمسیر خود ستونهایی از غباررا که درهوا سر گردانند روشن میکند . ما فضای بیکران را نشان سکون و ابدیت میدانیم، وذرات غبار را نشان حرکت وزوال میپنداریم .

سرور بودا راسخنان کندینا خوش‌آمدو گفت:ــ ای کندینا؛ چنین است،چنین است سپس دستش را بلند کرد ، انگشتانش را از هم گشود ودوباره بهم بست و گفت: آناندا چه می بینی ؟

آناندا جواب داد: ـ من می‌بینم که سرورم در برابر انجمن ایستاده و انگشتان زیبایش را میگشاید و میبندد .

سرور گفت : اینکه تو انگشتان مرا می بینی که باز و بسته میشوند ، ادراك حرکت متعلق به انگشتان من است یا به دیدگان تو ؟

آناندا جواب داد : سرورم ، وقتی دست ارجمندت باز و بسته میشود من چنین در میابم که حرکت متعلق به دست تواست نه بدیدگان من .

سرور پرسید : آناندا ،چه چیز درحرکت است وچه‌چیزدرسکون ؟

آناندا جواب داد: سرورم، انگشتان تودرحرکت است اما دیدگان‌من، اگرهم نتوانم بگویم که واجد ماهیت سکون مطلق است ، به سختی میتوانم آنرادرحرکت بیانگارم .

سرور بودا را این‌پاسخ خوش آمدو گفت : آناندا ، چنین است ،پس‌سرور بودا پرتو پر فروغی را برانگیخت تا از دستش برسمت‌راست آناندا فرود آمد . آناندا با شتاب سرخورا برای تماشای آن کج کرد. پس سرورپرتودیگری برسمت‌چپ‌آناندا باز فرستاد ،وآناندا با شتاب سرخود را برای دیدن آن بسوی دیگر کج کرد. پس سرور بودا از آناندا پرسید : آناندا چه موجب شد که سرت را باینسوی و آنسوی گرداندی ؟

سرورم ، سبب آن بود که من دیدم پرتوی رخشان از دست سرورم برجهید، و ابتداء به سمت راست من و سپس به سمت چپ من‌فرودآمد و من سرم را باینسوی وآنسوی گردانیدم تا آن پرتو را به‌بینم.

آناندا ، تو میگوئی ، دیدگان تو نور را دنبال میکرد و تو سرت را از راست به چپ گردانیدی . اینك بازگوی که آیا سر تو درحرکت بود یا ادراك بینائی تو ؟

سرورم- سرمن درحرکت بود ، وادارك بینائی‌ام را ، نتوانم که بگویم ماهیتاً

ساکن است، ونه‌توانم که او را درحرکت بدانم.

سرور را این پاسخ خوش‌آمد و گفت: آناندا، چنین است. آنگاه که من به تو مینگریستم دیدم که سر تو حرکت میکرد، و ادراك بینائی من حرکتی نداشت. وآنگاه که توبمن می‌نگریستی دست‌من بود که‌بازو بسته‌میشد وبینائی‌توحرکتی‌نداشت. آناندا، آیا تو میتوانی تفاوت ماهیت چیزهایی را کـه حرکت میکنند و تحول میپذیرند با چیزهائی که حرکت نمیکنند و تحول نمیپذیرند دریابی؟آنچه حرکت میکند بدن است، فکر حرکت ندارد. وتو چرا حرکت را مصراً متعلق به‌بدن‌وفکر هردو میدانی؟ چرا اندیشه‌هایت را بیهوده دستخوش دگرگونی فراز ونشیب میدانی؟ و چرا بدنت را حاکم بر فکرت قرار میدهی و موجبی برنمیانگیزی تا فکرت‌حاکم بربدنت باشد؟ چرا اجازه میدهی که حواست ترا درباره ماهیت بی‌تحول فـکر فریب بدهند و ترا برانگیزند تاکارهائی خلاف نظم و قاعده انجام دهی که ترا به حرکت و آشفتگی و رنج رهنمون است؟ اگر کسی ماهیت حقیقی فکر را از یاد ببرد انعکاسات اشیاء را باشتباه همان فکر خود خواهد شناخت که مآلاً او را به جنبش‌های بی‌پایان و تحولات و رنج فروماندن در دور تسلسل بی‌فرجام مرگ و ولادت رهنمون است تو باید همه‌آن تحولات را همچون «ذره‌های غبار» بیانگاری و آنچیز را که بی تحول است ماهیت حقیقی فکر خود بشناسی.

پس آناندا و همه انجمن دریافتند که از روز ازل، سرشت حقیقی خودشان را از یاد برده و به غفلت گذرانده‌اند، واشیاء عینی مقید کننده را باشتباه شناخته‌انـد، و فکرهایشان را با تشخیص‌های نادرست و انعکاسات اغوا کننده مشوش داشته‌انـد. احساسی برآنها غالب‌آمد به‌مانند احساس طفلی که بعد ازمدتی‌کاوش پستان مادرش‌را یافته‌است، وپس ازاین احساس روحشان‌آرام وبرقرارشد. در اینحال دستهایشان را بریکدیگرفشردند و اطاعت کامل از سرور خجسته را تکرار کردند. از سرور خـود

درخواست کردند تا بدیشان بیاموزد که چگونه فکررا از بدن‌بازشناسند ، وواقعی‌را
ازغیرواقعی بازشناسد، وحقیقتی را ازکاذب بازشناسد ، و طبایعی را که در دورتسلسل
مرگ و ولادت هستند از طبعی کـه زاده نشده است و هر گز نمیمیرد ، آن یك را
پدید میآید، و ناپدید میشود ازآن یك که برای همیشه درذات فکر ایشان مقام دارد،
باز شناسند .

بهاگوت گیتا یا
طریق رستگاری

بهاگوت گیتایا

طریق رستگاری

گیتارا « عصاره و داها » خوانده‌اند ولی گیتا از اینهم بالاتر است .
گیتا یکی از چندکتاب مهمی است که درعقول وافکار آدمی تأثیر عمیق و پا برجا داشته‌اند ، این‌کتاب نه فقط پایه واساس‌تمام معتقدات مذهبی هندورادر خود نهفته دارد بلکه خود مفسر یکنوع راه ورسم زندگی‌ویکنوع شیوه‌تفکر وجهان بینی است‌که دنیای امروز سخت نیازمند وتشنه آن است : پرداختن‌به کار فقط بخاطر ثمرات کار نیست بلکه بلحاظ اجرای رسالت و مأموریتی است که به هر کس محول است وهر کس باید آنرادر درون خوداحساس‌کند، زندگی ولنگاری نیست ، هرفرد درسلسله زنجیر حیات جائی‌داردکه باقتضای آن تکالیفی براو بارمی‌شود . اجرای این تکالیف معنای حیات اوست.زندگی یعنی ادای وظیفه یعنی‌اجرای تکلیف . گیتابزرگترین‌وگرامی ترین‌یادگار مذهب هندو است .

بسیاری از فکر های گیتا دراوپانیشادها نیز یافت می‌شود ولی در گیتا افکار پخته‌تر شده وواضح تربیان گردیده. بسیاری ازمحققان غرب‌کوشیده‌اند تا محتویات فکری‌گیتارا تجزیه و تحلیل منطقی نموده و رشته های فکری متفاوت آنرا بازنمایانده ومتن اصیل وخط اصلی فکرگیتا را مشخص نمایند هیچکدام ازاین محققان توفیق شایسته‌ای نیافته‌اند . آنها به قیاسی باانسان رئالیست قرن بیستم می‌پندارند که هرکس بایدازیك سیستم منظم‌فکری‌تبعیت کند . ناهم آهنگی واحیاناً تناقض درسلسله معتقدات انسانها برای ایشان‌قابل درك وتوجیه نیست و از اینرو وقتی درگیتا باتوحید وشرك و وحدت وجود ونوعی زندقه روبرو می‌شوندکه همه آنها درکنار یکدیگر ودرلحظه مشخصی به عنوان معتقدات‌یکنفرمعرفی گردیده درمقام نقد و تحلیل آنها برمیآیند تا آنچه‌راکه‌اصل‌است‌ازبقیه قسمتهاجداکنند وشایدهم احیاناًرنگی‌برآن بزنند ـ آنها میخواهند معتقدات انسانها را مانندکالاهای تجاری استاندارد یزه بکنند وبرای هراعتقادی نظم وترتیت وابتداء وانتهائی قائل شوند ولی‌گیتا عظیم‌تر از آن است‌که دراین ظرفها بگنجد . گیتا اوقیانوسی است‌که صد ها چشمه فکری درآن بیکدیگر پیوند خورده ویك سند بزرگ تاریخی بوجود آورده

که برای پیروانش الهام بخش وتسکین دهنده است. گیتارا باموازین آکادمیک زمان تحلیل کردن بی‌حاصل است . گیتا چشمه الهام آن هندوئی است که در شبه جزیره تب‌زده مآل خویشتن را در نیروانا جستجو می‌کند و تحلیل این آرزو از مفتی عقل برنمی‌آید . هم بدانسان که تحلیل منطقی گیتا غیر میسر است ترجمهٔ آنهم کارهر «سرنتراشیده‌ای» نیست بلکه قلندری می‌خواهدمردی را میخواهد که دردها وامیدهای هندو را درپوست وخون خود حس کرده باشد هر کلام گیتا گواهی ازدردی یانشانی از امیدی است. لغات گیتا روح وجانی دارد خاص خود . گیتا موجودی زنده است که مشکلی و هیئتی‌دارددرروحی وروانی. بر گرداندن شکل وهیئتش بهرزبان دیگر ممکن است اماشکل‌وهیئتی که حاوی ومفسر همان جان وروان باشد ، از دست و زبان که برآید ؟

جسارت من دربر گردانیدن این چند صفحه به فارسی بخشنودنی‌است راهی است که آغاز شده امید است مردان مطلعی در سپردن آن کوشش کنند واگر این مختصر موردقبول‌قرارگرفت من‌خود نیز بدین‌کار دست‌خواهم‌زد. در این اثر کریشنا که خدای‌آرامش ورستگاری‌است ظاهر می‌شود وبا ارجن جنگاورکه بجنگ رغبت نشان نمی‌دهد گفتگومی کند گفتگوی ارجن وکریشنا هجده فصل طول می‌کشد ودرطی این گفتگو بسیاری‌ازمسائل اخلاقی ومذهبی وفلسفی مطرح می‌شود. این‌روایت را سنجیه وبرای سلطان نابینائی که‌ذکرش درمقدمه گذشت ــ و ازنبردکسان خود بایکدیگر در رنج است ــ نقل‌می‌کندو از اینرونام سنجیه فقط در آغاز وپایان است .

طریق رستگاری

بهاگوت گیتا یا

سنجیه گفت : « کریشنا ، به ارجن ؛ که افسوس براوغالب آمده و اندوهگین بود ودیدگانش رااشک فراگرفته وتیره وتاربود ؛ چنین گفت :

کریشنا گفت : «آه ! ارجن این فریبی که نیکان ازآن هتك حرمت کرده ، وبه افتخار وبهشت رهنمون نیست ، و بدنامی را موجب ومنشأ است، چگونه در این لحظه مخاطره‌آمیز برتوغالب‌آمده ؟آه ای پسر پیتال درخوف مشو که شایای تو نیست . برخیزای وحشت دشمنان واین‌سست همتی را بدورافکن ! »

ارجن گفت : « ای ویران کنندۀ مادهو ای نابود کننده دشمن ! وای شایـای حرمت چه گونه توانم بربیشما و درونا تیرها فروبارم ؟ اگرازصدقات و خیرات کسان گذر کنم ازاین نیکتر باشد که مربیان خودم مردان شایای ستایش را ازپای‌درآورم. از پای درآوردن ایشان موجب‌آن باشد که بر تمامی شادیها و آرزوها و خواستۀ من لکۀ خون و لاشۀ آدمی نقش بندد و نمیدانم . گواراتر آنست که ما ایشان را نابود کنیم یا ایشان ما را از پای درآورند . واگر ما ظفریابیم وپسران دریتاراتشرا را که

به مقابله ما برخاسته‌اند نابود کنیم ما را بـه زندگی دیگـر چه رغبتی تواند بود. وجود مرا شفقت فلج ساخته و فکرم توانائی تمیز و تشخیص را ندارد. بتو روی می‌آورم و از تو سؤال میکنم. آن چیز که بیگمان خیرمرا در بردارد. بی‌ابهام بر من بنمای من پیرو و مرید توام مرا ارشاد کن. من به گذشت و محبت تو پناه آورده‌ام. اگر سلطنت‌فرخنده‌ای، بی‌منازع، درپهنه زمین بگسترم، وحتی برخدایان هم‌دست‌یابم. نخواهم توانست بررنجی که از کشتارایشان درقلب می‌نشیند وتمام وجود مرامی‌سوزاند غلبه کنم. پس ارجن با این‌سخن که «من به نبرد نخواهم پرداخت» گفتار خودراتمام کرد وخاموش ماند. کریشنا با لحنی‌آمیخته به سخره اورا که درمیان دوسپاه افسرده و مأیوس مانده بود مخاطب ساخت و گفت: «تو برآنها افسوس میخوری که شایسته افسوس نیستند، وبیهوده کلمات خرد برزبان میرانی، مردان خردمند هرگز بر کسی، اززندگان یا مردگان، افسوس نخورده‌اند. من و تو و این سلاطین همواره بوده‌ایم و از این پس نیزخـواهیم بود و همانسان که درکالبد ما کودکی، جوانی و پیری مندرج و متحیز است، بهمینگونه روح مـا تواند که کالبد دیگـری بیابد و در آن مجسم گردد، مرد خردمندهرگزازاین راه فریب‌نمیخورد. ای فرزند کنتی [Kunti] تماس حواس با اشیاء است که سردی و گرمی و رنج و شادی درما بوجود میآورد. این تماس‌ها و این احساس‌ها همیشگی نیست، ناپایدار و سپنجی است. ای بهاراتا! [Bharata] آنها را برخویشتن هموار دار زیرا فقط آن خردمندی کـه اندوه و شادی در نزدش بی‌تفاوت است و هرگز آشفته نمی‌شود، شایای جاودانگی است. آن چیز که بودنی است بی‌وجود نماند و آنچیز که غیر موجود است به وجود در نیاید و براین مطلب فقط‌آن کسان واقفند که حقیقت را شناخته و دانسته‌اند آن روح بی‌زوال را که درهمه ابدان ساری و جاری است در یاب و کـدام کس تواند، این روح جاودانه را درهم شکند. ابدان ما فرسودنی و از میان رفتنی است ولی روح ما که

صاحب کالبد ماست جاودانی ، شکست ناپذیر ، بی‌حد و خارج از قیاس‌است ، پس ای
بهاراتا ، به نبرد برخیز. آن کس که این ماجرا را آدم کشی و چنین شخص را آدم‌-
کش مینامد ، از حقیقت بی خبر است . او نمیکشد ، کشته نمی‌شود . زائیده نشده
است و هرگز نخواهد مرد ، پایدار است و پا برجا . زائیده نشده ، همیشگی ، بی-
تغییر و همواره یکسان است ، و آنگاه که بدن کشته می شود
او کشته نمیشود . ای پراتا ! آنکس که میداند روح شکست ناپذیر ، جاودانی ،
زائیده نشده و بی زوال است چگونه کسی‌می کشد و یا کشته می شود ؟ چونان مردی
که قبای کهنه را بدورمیافکند، وپوشاکی دیگر و تازه ببر میکند ، هم بدانسان
روح ابدان کهن را بدور میافکند و به ابدان تازه رو می‌آورد. هیچ سلاحی آنرا پاره-
پاره نمیکند آتش آنرا نمیسوزاند ،آب آنرا تر نمیکند ، باد آنرا خشک نمیدارد .
قابل تقسیم نیست .قابل احتراق نیست . خیسش نتوان کرد . خشکش نتوان ساخت .
بی تحول ، بی تغییر، تحول ناپذیر، و جاودانی است . قابل احساس نیست ، قابل درک
نیست ، قابل تغییر نیست . وبنا براین اندوه ترا دیگر سببی نتواند بود و اگر بر این
گمانی که روح همراه باولادت ومرگ ابدان هستی می گیرد ومیمیرد بازهم‌ای‌پهلوان
نباید که اندوهگین مانی ، چه آن کسان که ولادت می‌یابند ناگزیر باید بمیرند و
آنکسان که‌میمیرند ناگزیر باید تولد یافته باشندو بر آنچه اجتناب ناپذیر است اندوه‌ودریغ
روا نیست.هیچکدام‌ازموجودات‌در آغازوپایان خود متجلی نیستند بلکه‌فقط درمرحله
برزخی و حالت میان آغاز وپایان وجود خود متجلی می‌شوند پس نسزد که برایشان
دریغ خوریم ؟ برخی با اعجاب اورا می‌نگرند، دیگری با اعجاب ازاوسخن میراند،
ودیگری هم باین اعجاز گوش‌میدهد ،ولی دیگران ازآن آگاهی نمی یابد. ای از
اعقاب بهاراتا روح دردرون‌ابدان همواره جاودانی و شکست ناپذیر است . پس تورا
نشاید که برهیچ موجودی اندوه خوری .واینک تو که بر وظیفه خود واقف گشتی

نشاید که از آن ابا ورزی زیرا برای کشاتریا چیزی والاتر از نبرد عـادلانه نیست وخنك ترا که این چنین نبردی، خود بخود وبدون خواست وارادهات پیش آمده این نبرد گشاینده دروازه های بهشت است .[1]

بسیار میرساند . ای پسر پریتا ! اگر تو از این نبرد عادلانه سرباز پیچی از تکلیف وفضلیت تخلف کرده ای و مرتکب گناه شدهای . و همه جهـان همواره از فضاحت تو سخن خواهند گفت و بی گمان آنکس را که بافتخار زیست کرده فضاحت نا گوار تر ازمرگ است . جنگاورانی که ارابه های بزرگ میرانند چنان پندارند که ترس تورا از جنگ بازداشت ، وتو که تا امروز در نزد آنان معززومحترم بودی، به کوچکی وحقارت تنزل میابی ودشمنانت هم نیروی تورا خوار شمارند و سخنانی عاری ازافتخار دربارهات گویند . و درحقیقت چه چیز اندوهبارتر ازاین تواند بود؟ اگر کشته شوی از افتخارات سرحدی بهشت بهره میبری واگر فتح کنی مالك پهنهٔ زمین خواهی شد . پس ای فرزند کنتی بـرخیز و شرکت در جنگ را مصمم باش . رنج وشادمانی ، سود وزیان ، شکست و پیروزی را یـکسان بدان ، آماده نبرد شو ، تا بدینسان گناهی بجانیاورده باشی. اینها که برتوخواندم طریق معرفت بودیاینك طریق عمل رانیز بتومیآموزم واگر باین طریق عمل کنی قیدهای منبعث ازعمل رانیز توانی که بدورافکنی دراین گذرگاه نجات هیچ کوششی عقیم وبیثمرنماند هیچ مانعی ناگشودنی نباشد ،وحتی کوشش مختصری دراجرای این تکلیف خواهد توانست که کس را از خطری عظیم برهاند. ای فرزند [Kuru]خواسته مردانی که اراده راسخ و اندیشه پاك دارند یکی است اما خواسته آنان که عزم راسخ ندارند فراوان وبی پایاناست آنان که از سخنان رنگین سفیهان شادمان میشوند واز گفتار وداها خرسندمی گردند

۱ . اشاره به آنست که هرکس براثر اجرای تکلیف (Dharma) کشته شود به‌بهشت خواهد رفت.

وپندارند که جهان دیگری درکار نیست . ویا آنان که ازآرزوی کامجویی انباشته‌اند وبهشت را والاترین مقصد خود قرار داده‌اند و لذت و قدرت را می ستایند بار دیگر ولادت یابند ودر قید کالبد بمانند . آنان که به‌لذت وقدرت دل بسته‌اند هرگز با آن ذات یگانه وفاق نیابند و دراو مستحیل نشوند .

وداها ازکارو گردش جوهرهای سه‌گانه[1] خلاقهٔ جهان گفتگو می کند ولی تو خویشتن را از هرسه جوهر برتر دار و از سرما و گرما شادی واندوه درگذر در ماورای این عوارض در حقیقت بی زوال مقر گیر و در ورای سود و زیان به تملک نفس خویشتن بپرداز آن سرزمینی را که سیل ازهرسو فرا گرفته دیگر ازچشمه‌آب چه ثمرخیزد هم بدینسان برآنکس که به‌وجود آن ذات یگانه نایل‌آمده‌وداها بی‌ثمر است . کارو عمل‌را تنها مورد نظر خود ساز وحاصل ثمرهٔ آن را مد نظر قرار مده . ثمره‌کارهرگزنبایدانگیزه تودرپرداختن‌به‌کارباشد وهرگزنباید تراازکارهم برحذردارد ای دانان‌جایا درآرامش و وارستگی‌کارها رابانجام رسان و وابستگی رابدور افکن و پیروزی وشکست‌رایکسان پندار که‌آرامش وبی‌تفاوتی‌درکارها طریق رستگاری است. ای دانان‌جایاکاردروارستگی‌ارجمندتروفاضل‌ترازکاربخاطرثمرات‌آن‌است. دروارستگی فکری پناهی برای خویشتن بیاب . افسوس بر آنان که مشوقشان در کار ثمرات کار است . آن کس که بدین حد خردمندی رسد گناه وصواب را به چیزی نشمارد و از هر دو برتر باشد . پس بدین طریقت پرداز و فلسفه یوگا را که نشان خرد است اختیار کن . آن خردمندان که بدین حد خرد رسیده اند از ثمرات کار در گذشته واز قید تجدید ولادت خویش را آسوده ساخته و به‌رستگاری رسیده‌اند . اگرفهم تو

---

۱. مراد ازجوهرهای سه‌گانه خلاقه جهان ـ ستوا Sattwa ورجس Rajas، وتمس Tamas است که به‌ترتیب عبارتند ازکیفیت نیکی وکیفیت فعالیت وشهوت وکیفیت تیرگی اشاره به بی‌فایدگی وداها دربرابر دانش برهمنان است .

از وحل گمراهی فراتر رفت از آنچه که شنوده‌ای یاخواهی شنید.[۱] برترخواهی‌ماند اگر فکرت را که ازوداها آشفته ومختل است توانی که بی تزلزل و استوار بر روح خویشتن بگماری بدرك خویشتن خود نائل توانی شد.

ارجن گفت: «ای کزاوا! از آنکس که صاحب یقین استوبه درك ذات سبحانی نایل شده بر من نشانی گوی؟ آنکس که صاحب یقین است چگونه سخن گوید چگونه نشیند وچگونه حرکت کند؟»

خداوندش باو گفت: «ای فرزند پریتا [Pritha] آن کس را که تمام آرزوهای قلبی خودرا ترك کند ولذت‌رافقط دردرك ذات‌باری باستعانت موهبت الهی بجوید میتوان صاحب یقین دانست. آنکس که در گرد باد فاجعه ها برانگیخته‌نمیشود وشوقی به التذاذ در او نیست، وارادت، ترس، وخشم ازاو دور است. خردمندی‌است که صاحب یقین خوانده میشود. آنکس صاحب یقین است که از هر چه رنگ تعلق پذیر آزاد است واز خوش وناخوش ونیك وبد این جهان سرور وملالی دراوپدید نیاید. مرد صاحب یقین آن است که همانگونه که لاك پشت تمام اعضایش را از هر سو به درون لاکش میبرد، اوهم تمام حواسش را از اشیاء خارجی بازپس کشد و بدرون خود معطوف دارد. آن کس که حواس خود را از اشیاء باز می‌دارد، دیگر از جهان خارج تأثری نمی یابد ولی شوق به التذاذ شاید که در اوباقی است و فقط آنگاه ازهمه اشواق رهاست که با روح اعلای‌عالم وفاق‌پذیرد ای فرزند [Kunti] از حواس خطرها تراود زیرا توانند حتی فکرمرد خردمندی را هم که‌برای رستگاری نهائی میکوشد منحرف سازند.

باید که حواس وآرزوی‌خود را مهار کنند، وبا یقین‌به‌مراقبت پردازند ودر من مستغرق گردندآن کس که‌حواس‌را مضبوط‌میداردصاحب خردی استواراست. آن کس

۱. ظاهراً اشاره به وداهاست. یعنی آنچه ازوداها شنیده‌ای.

که براشیاء تأمل میکند بآنهاوابستگی یابد ، وابستگی باشیاءهم موجدآرزوست آرزوها هم موجد خشم است [۱] ،وخشم هم موجد آشفتگی است،وآشفتگی هم موجد اختلال در حافظه است اختلال در حافظه موجب ضعف تشخیص است و بر اثر ضعف تشخیص هم شخص بالمره مضمحل و هدرشود . اما مرد خویشتن داری که با حواس مضبوط در بین اشیاء حرکت میکند و از کراهت وارادت بدور است آرامش را بکف آرد . و اگر آرامش یابد ، همه فلاکتهای او از میان برود،زود باشد که آرامش فکر به یقین انجامد آنکس که از یقین بدور است ازخرد بدوراست آنکس که ازیقین بدوراست از تأمل دوراست و آنکس که از تأمل دور است از آرامش دور است و آنکس را که آرامش نباشد چگونه شادی ها عارض شود ؟ آنکس که فکرش بدنبال حواسی ولگردش سیرمی کند قضاوت و فهمش به هرزه میرود . هم بدانسان که باد زورق گمراهی را برسطح آب به بیراه میبرد. بنابراین ، ای مرد قوی پنجه آنکس که حواسش ازهرسو از اشیاء بازداشته شده به یقین گراید . آنگاه که همه موجودات را شب دررسیده ، مرد خویشتن دار خردمند بیدار است ، وآنگاه که همه موجودات بیداراند خردمند مستقیم احوال را شب است . بسان دریائی که رودها از هرسو باو میریزند ، و دریا به آرامی آنها را پذیره می‌شود بی‌آنکه تغییری در او پدید آید. هم بدینسان مرد خویشتن دار آرزوها را به آرامی در خود فرو میبرد بی‌آنکه آرامش خود را از کف بنهد و آرزوها هرگز او را آشفته ندارند ، وآرامش فقط چنین کس را نصیب افتد نه آنکس را که آرزوها در خود می‌پرورد . آنکس که همه آرزوها را بدور افکنده ، از هر شوق و وابستگی رهاست و از خودخواهی جداست و از احساس اینکه آن یا این مال من است رهاست آرامش را بکف آرد . ای پسرپریتا [Pritha] این است حالت آنکس که با برهمن وفاق یافته .

---

۱ ـ مراد آنست که از بر نیامدن آرزوها شخص خشمگین می شود وهمه آرزوهاهم طبعاً بر آورده نمی شود .

وآنکس که بدین مقام رسد هرگز آشفته نشود وآنکس که حتی در آخرین لحظه حیات در این حال باشد به برهمن ملحق گردد.

ارجن گفت: «ای جناردانا تو مراقبت و ضبط نفس را ارجی برتر از کار وعمل نهادی پس ازچه رو، ای کزاوا [Kesava] ! مرا به چنین اقدام خوف آمیزی (به نبرد) تشویق میکنی، در حقیقت تو با سخنان پیچیده‌ات فکر مرا آشفته ساختی. پس به تحقیق سخنی بگوی که باستعانت آن من بتوانم به والاترین چیز نایل آیم.»

پرورد گارش گفت: «ای معصوم، پیشتر من از دو طریقت سخن گفتم (یکی طریق [Sankhaya] یا) رستگاری ازطریق دانش حقیقی که شایای اهل نظر باشد - و دیگر راه [Yogi] رستگاری ازطریق عمل که شایای اهل عمل باشد. کسان با روی گرداندن ازعمل به کمال نایل نیایند- زیرا هیچ کس حتی در یك لحظه هم از عمل فارغ نتواند بودن و همه باقتضای طبع ناگزیر کارهائی می کنند. مرد گمراهی که از عمل پرهیز می کند ولی شادی های آنرا دردل می‌پرورد مردی است، ریا کار. ای ارجن ! آنکس که حواس خودرا تحت وارسی فکر خویش قرار میدهد و ازعلایق رهاست. وبه کاروعمل می‌پردازد تعالی یابد. بدان که عمل ازبی عملی فاضل‌تراست پس آن عمل را که برتو مقرر شده بجای آور و بی‌عملی نتواند که حتی موجبات دوام هستی را تأمین کند. جهان در قید عمل است فقط آن عمل قید نیست که بی چشم داشت نتائج صورت گیرد، پس توای فرزند [Kunti] علائق را بدورانداخته، به‌عمل پرداز. خالق، درآن هنگام که انسان وقربانی راآفرید گفت: «قربانی موجب فرخندگی شما خواهد بود. آن چیزها که‌آرزو میکنید بشما نصیب کند». بدینوسیله خدایان راتوان خوش داشتن وخدایان نیزشمارا شادمان دارند وازاین رهگذرشما به‌والاترین مقصودنائل شوید، زیراخدایان که قربانی‌را خوش‌میدارندآن چیزهارا که‌موجب ارضای

امیال شماست بشما ارزانی دارند. آنکس که از مواهب خدایان تمتع جوید بی آنکه نذری بجای آرد درحقیقت سارق است. آن نکوکار که از بازمانده قربانی میخورد از تمام معاصی رهاست. اما آن شقاوت پیشه که فقط برای خویشتن غذا طبخ میکند (یا همه قربانی را خود میخورد) به گناه آلوده باشد. همه مخلوقات ازغذا بوجود آیند بوجود آمدن غذا نیز از باران است، بوجود آمدن باران نیزاز قربانی است. قربانی نیز از عمل (اجرای تکلیف) است. وبدان که تکلیف ناشی از آفریدگار جهان مادی است و این آفریدگار خود از برهمن پدیدآمده است و از اینرو به گاه قربانی برهمن حضور یابد. آنکس که دراین جهان بدین نهج عمل نمیکند و چرخ را بدین ترتیب نمی‌چرخاند و به ارضای حواس خود میپردازد، زندگیش به گناه آلوده است. و درتهی و پوچی عمر میگذراند اما آنکس که با روح اعلای عالم وفاق یافته است، وبه اوخرسند است و از او شادمان است، دیگر کاری ندارد که بجای آرد. او را در این جهان مقصدی نیست که ازطریق عمل یا بی‌عملی به تحققش برخیزد اودیگر به خاطر اجرای هیچ قصدی به هیچ کس تکیه نمی کند.

ازاینرو کارهائی راکه انجامشان رواست، بدون اینکه بآنها وابستگی بیابد بجای می‌آورد[۱] زیراآن کس که کار را بدون وابستگی به‌جای می‌آورد به والاترین مقام نایل می‌شود. زیرا تنها از طریق کارجاناکا[۲] و دیگران به کمال نایل آمدند و صلاح بشریت اقتضا دارد که تو به عمل پردازی زیرا مردبزرگ هر کاربکندیگران هم باو تأسی می‌جویند. آنچه مرد بزرگ می کند سرمشق انبوه مردمان می‌شود. ای پراتا مرا در هرسه جهان دیگرکاری نیست و درهرسه جهان مقصدی نیست که بدان نایل نیامده باشم ولی همواره به کارمشغولم زیرا اگر بدین ترتیب بی وقفه کار نکنم

۱. ضرورت این کارها که بعدازرستگاری صورت می گیرد ظاهراً ناشی‌ازلزوم‌حفظ مشابهت و تعادل درمردم است.

۲. جاناکا پادشاه فیلسوف میتیلا

دیگران به تقلید من از کار بازخواهند ایستاد و اگرمن کار نکنم این‌جهانهاپریشان (ازآنرو که مردمان در کارهای اخلاقی و اجتماعی و معنوی خود سرمشقی‌نخواهند داشت) و نظام جوامع مختل و همه موجودات دگرگونه خواهند شد. ای قوی‌پنجه! جاهلان(آنان که به ثمرات کارعنایت دارند) از کار بازنمی‌مانند پس چنان سزد که خردمندان نیزبه‌کار پردازند ولی بدون وابستگی به ثمرات آن فقط به شوق اعانت به بشریت . خردمندان نشاید جاهلانی را که به‌کار خود دل بسته‌اند و به ثمرات‌آن چشم امید دوخته‌اند آشفته سازند بلکه چنان سزد که خویشتن با وارستگی به‌کار پردازند و از اینطریق آنانرا (جاهلانرا) به شادمانی‌ها که از کار خیر بر می‌خیزد هدایت کنند .آن کس که خودخواهی فکرش را منحرف ساخته خویشتن را بانجام رساننده کارها می‌پندارد و حال آنکه کارها برحسب اقتضای طبیعت (سه عنصر آفرینش) صورت می گیرد اماآنکس که بر ارتباط کاربا نوامس خلاقه واقف است هرگز در این فکرخطا گمراه نمی‌شود .

مردخردمند هرگز نسزد مردان اندك خرد را که گردش طبع و کار نوامیس خلاقه خلقت را بدرستی تشخیص نمیدهند آشفته سازد . همه‌کارها را بهرمن به‌ - انجام رسان و فکرت را برآن ذات برتر بگمار رهااز آرزو و رها ازخود پرستی به نبرد برخیز .

آنان که براین سیاق عمل میکنند ، و سرشار از ایمان‌اند ، و اراده خیر دارندآزادی خودرا باستعانت کار به‌کف‌آرند. اماآنان که به تعالیم من عمل‌نمیکنند و اراده نیکی ندارند تباه‌اند و از دانش بدور و دیری نپاید که خرد ومضمحل‌شوند . مرد خردمند همواره باقتضای فطرت خود عمل میکند . همه موجودات باقتضای‌فطرت خویش عمل میکنند.

ازبی‌عملی‌چه حاصل پدیدآید ؟ رغبت و کراهت حواس نسبت اشیاء منبعث از

طبع خسیس انسان است نشاید که کسان تحت سلطهٔ این کراهت و رغبت فرو مانند که جویندگان حقیقت از این رهگذر زیانها بینند . هر کس تکلیف مقرر خود را هر اندازه ناچیز باشد به انجام رساند پسندیده تراز آنست که بکار دیگران پردازد . مردن در ادای تکلیف مقررخود مرجح است تا بکار دیگران پرداختن چه اقدام به ادای تکالیف دیگران خطرناك است.[1]

ارجن گفت : « ای سلاله وریشن [Vrishni] ! اگر کسان باقتضای فطرت خود عمل می کنند پس آن کدام است که انسانرا با وجود عدم تمایل ، بارتکاب گناه وامیدارد ، چنانکه گوئی با نیروئی انسانرا بارتکاب گناه مجبور میکنند ؟ »

خداوندگار خجسته گفت : « آن میل است ،آن خشم است که ازشهوت و گناه که تشفی ناپذیرند زائیده میشود . بدان که هم اینان در این جهان دشمن انسانند . آنسان که دود آتش را تیره میگردانند ، و غبار آئینه را ومشیمه جنین را ،هم بدینگونه روح انسانی در این جهان بوسیله میل و خشم و شهوت تیره می گردد . ای فرزند [Kunti] دانش بوسیله میل که چون آتش سیر نشدنی است تیره می گردد میل دشمن جاودانی دانش است ، میل برحواس ، فکر ، فهم فرو می افتد از طریق استقرار در این مواضع عقل را مستور ومکتوم می دارد و نفس را اغواء میکند ، پس ، ای سروراعقاب بهاراتا [Bharata] نخست حواس خودرا مهار کن ، و سپس این میل گناه انگیز که دانش وتجربه را تباه میسازد مضمحل دار . گفته اند حواس حاکم بر بدن است، و فکر حاکم برحواس است. وفهم حاکم برفکر است. وازفهم متعالی تر روح است اینك برروح که برتر از فهم است واقف گشتی، درتحکیم روح خود از طریق وحدت آن با روح اعلای عالم بکوش و پس ای مرد قوی پنجه ، میل ،این دشمن سر کش خود را

۱ـ خطر ظاهراً دورماندن ازمقتضای فطرت خود وبحساب نیامدن آن کارها درحیات بعدی است .

مضمحل دار. »

خداوندگار گفت: « این ترتیب فناناپزیررستگاری از طریق عمل را من به‌ـ خورشید گفتم، خورشیدآنرا به (مانو) [۱] گفت مانو آنرا به ایچهوک[۲] گفت. و باین ترتیب قدم به قدم پائین‌آمد تا به خردمندان سلطانی رسید. اما ای وحشت دشمنان خویش! بر اثر گذشت زمان این راه رستگاری بر مردم جهان گم شد. ومن امروز همان راه رستگاری اصیل‌وقدیم را برتوباز گفتم زیرا ترا دوست و فدائی خود یافتم. واینکه برتو گفتم والاترین‌راز بود. »

ارجن گفت: «ولادت شما دیرتر، و ولادت خورشید زودتراست، پس من‌چگونه دریابم که شما نخستین‌باراین رازرا برخورشیدآشکار کرده‌اید؟ »

خداوندگار گفت: « ای ارجن، من چندین بار ولادت یافته‌ام، و تو هم همینگونه ای من همه اشکال پیشین خود را میشناسم، اما تو ای وحشت دشمنان! آنها را نمیشناسی. هرچند من در گوهر خود زائیده نشدنی وفرسایش نا پذیرم، و سرور تمام موجوداتم، ولی باز باقتضای طبع و باستعانت قدرت فوق‌طبیعی[۳] خویش‌من خویشتن را ولادت می‌بخشم وهر گه تقوی سستی گیردوخطاقوت یابد، من، ای‌فرزند، بهاراتا خویشتن را میآفرینم. تا صالحان را حمایت کنم و تا اشقیاء را مضمل دارم، دور انی بعد دوران دیگربدنیا میآیم. و تقوی را قوام میبخشم. وآنکس که به اصول حقیقی کارو ولادت یزدانی من‌واقف شود، تن‌خود رابدور افکند ودیگر بار[۴] بدنیا

۱. بنا بر اساطیر هندو جد اعلای آدمیان است.

۲. نام فرزند مانوی هفتم یا **Vinasvata** است که در حال حاضر بر جهان حکومت دارد.

۳. **Maya** ـقدرت محدود کردن شعور بی‌نهایت درموجود مشخص ومعین.

۴. اصول الوهیت همان دانش است که وقوف برآن رهنمون رستگاری است.

نیاید ای ارجن ! او بسوی من بیاید ، بسیاری از کسان که علایق و خشم و ترس را فروهشته ومجذوب من شده، ودرمن پناه جسته ، وبه استعانت دانش خویشتن را مهذب داشته، به درك ذات من نائل گشته‌اند وبشریت بهرطریق مرا پرستش کند بهمان طریق آرزوهای اورا محقق دارم . ای پاراتا بهرطریق که باشد بشریت گذرگاه مرا می - پیماید . آنان که در آرزوی بهره گیری از کارهای خویش دراین جهان بر خدایان فراوان قربانی‌ها می کنند ، در این جهان آدمیان حاصل کار خود را زودبدست آرند. باقتضای طبع وتکالیف آدمیان آنها را درچهار طبقه خلق کردم[1]. بدان که این عمل را من بجای آوردم و گرچه من جاودانی و دورای عملم . کارمرا مقید نمی‌دارد ومن نیز به ثمرات کار ندارم . وآنکس که مرا برهمین سیاق بشناسد دیگر بسته اعمال نماند. مردان کهن که آزادی نهایی را آرزو کردند با وقوف براین سخن بکار پرداختند . و رها شدند . وتو نیزسزد که مانند پیشینیان به عمل پردازی . حتی خردمندان هم در پاسخ این سؤال که عمل چیست و بی عملی کدام فرومانده‌اند . پس من درباره عمل برایت سخن میگویم وآنرا بتو میاموزم تا تو از این جهان شقاوت رها گردی. شخص باید که عمل وعمل خطا و بی عملی را بشناسد تسلط برقانون و کیفیت عمل براستی دشوار است آنکس که در بی عملی،عمل و در عمل، بی‌عملی می‌بیند ، مردی است خردمند، وی‌اهل عمل[2] است و صاحب یقین است وآنکس که همه اعمالش از امیال و انگیزه‌کامجویی رهاست و همه اعمالش برعقل متکی است ، خردمندان اورا دانشور شناسند . آن کس که در پی حاصل اعمال خود برنخیزد ، همواره خرسند باشد ، به چیزی یا کسی متکی نباشد ، از قید عمل رهاست و گرچه به عمل پردازد . آن کس

---

۱. روحانیان ـ جنگاوران ـ پیشه‌وران ـ کارگران .

۲. مردآنست که ازارادت وکراهت ـ یا از فضیلت وجهل یا تقوی وگناه ویا رنج و شادی ... ازهردوبرتراست .

که انتظارات تهی مانده ، اندیشه هایش مهار شده ، تمام علایق را بدور افکنده ، اگر جسمش را هم به کار مشغول دارد ، از خطا مصون است آن کس که از هرچه نصیب آید خرسند است ، و از ثنویت و اضداد در گذشته و بر کس رشك نمی برد و در پیروزی و شکست یکسان است اگرهم به عمل پردازد مقید اعمال نماند . آنکس که از جمیع علایق رهاست و صاحب خرداست و کار را فقط برای قربانی بجا می‌آورد، ازجمله اعمالش براو اثرنماند . آن کس که از جمیع علایق جدا مانده در هر نذری خدا را می‌یابد درهرصدقه‌ای خدا را می‌یابد وازطریق احساس وجود الهی در کارهایش بدرك خدا نایل شود .

برخی از مرتاضان برخدایان قربانی میکنند ، برخی تا آن حد اعتلاء می‌جویند که نفس خودرا قربانی می کنند. برخی حواس را درآتش ضبط نفس قربانی‌میکنند . برخی صوت وسایر اشیاء مورد احساس را،درآتش حواس قربانی میکنند . برخی نیز همه کارهای حواس و فعالیتهای حیاتی را در آتش خویشتن داری که دانش آنرا بر- افروخته است قربانی‌میکنند . برخی با مواهب مادی قربانی میکنند ، برخی با زهدو ریاضت قربانی میکنند ، برخی با خویشتن داری قربانی میکنند برخی با تحصیل دانش وخرد قربانی میکنند ، برخی دم برآوردن خود را در دم فروبردن، ودم فرو- بردن، رادر دم برآوردن قربانی میکنند، وفروبردن و برآوردن دم را ضبط و وارسی می کنند . دیگر کسان که غذای مختصری میخورند،دم برآوردن را در دم برآوردن قربانی میکنند ، همه اینها ، شناسندگان قربانی‌اند، و گناهان خود را با قربانی می‌شویند . آنها که بازمانده های نکتار مانند قربانی را میخورند به برهمن جاودان روی میآورند . آنان که قربانی نمیکنند این جهان‌راندارند، پس ای بهترین کراواها [Kauravas] چگونه‌توانند که‌آن جهان رابه کف‌آرند . قربانیها بدینسان‌متفاوت است که همه‌آنها رهنمون برهمن‌است، با وقوف براین معنی توانی که ازهمه قید ها

آزاد شوی . قربانی خرد ، ای وحشت دشمنان خویش ، از همه قربانیها والاتر است زیراخرد در حقیقت مآل عمل است و آنان که حقیقت غائی را دریافته باید که آموزگار تو باشند . از آنان بجوی و رو ایشان به ادب خم شو و خدمتگذار ایشان باش . ای فرزند پاندو ، اگر چنین دانشی آموختی دیگر باره به اغوا دچار نشوی وچه پس ازآن همه موجودات را،درخویش‌خواهی‌یافت و خویشتن را هم درمن خواهی یافت . وحتی اگر تو پر گناه کارترین مردم باشی . از همه خطاها باستعانت خرد تنها درخواهی گذشت . ای ارجن ، چون آتش سوزان و گذارانی که هیمه ها را به خاکستر بدل میکند و آتش خردهم همه اعمال را بخاکستر بدل میکند. در این جهان خرد بهترین وسیله تهذیب است . و آنکس که از طریق عمل به کمال رسیده است آنرا در درون خویشتن می یابد . آنکس که صاحب ایمان است ، وحواسش مضبوط است ، به خرد دست یابد . وبا نیل به خردچه‌زودباشد که والاترین آرامش را به کف آرد . آنکس که یقین ندارد ، واز ایمان تهی است ، واز دانش تهی است ، تباه گردد .آنکس که شائبه شك بر شخصش مسلط است ازاین‌جهان‌نصیب ندارد از آن جهان نصیب ندارد وازآن شادمانی برخوردارنباشد.ای دانان جایه!آنان که مالك نفس خویش اند وبا وارستگی به عمل میپردازند و شائبه شك را با خرد محو کرده اند ، مقید اعمال نمانند پس ای‌سلاله بهاراتا! [Bharata] باشمشیرخرد این شائبه شك که ذهن ترا انباشته ومحصول جهالت‌است معدوم دار، برخیز،وازطریق عمل (یوگا) به وارستگی نایل شو .

ارجن گفت : « ای کریشنا ، چشم پوشی ازکار را میستائی ونیز اقدام بآنرا هم میستائی . به یقین برمن بازگوی که کدام یك ازایندو برتراند .»

خداوند گفت : « چشم پوشی واقدام به‌کار هردو موجب رستگاری است .اما

از ایندو پرداختن به‌کار فاضل تراست . آنکس که اورا نه کراهتی است و نه میلی، شایای آن است که اورا زاهدی درخورشناسم . زیرا ، ای قوی پنجه! آنکس که از اضداد (رنج و شادی یا پیروزی وشکست) رهاست ، بآسانی تواند که خویشتن را از همه قید ها برهاند . فقط کودکان طریق عمل [یوگا Yoga] و طریق نظر [سنکهیه Sankhya] را ازهم جدا میشناسند . هر کس به یکی از این دوبپردازد ثمرات هردورا بکف آرد . مقصودی که اهل نظر را نصیب می‌افتد ،اهل عمل را هم نصیب خواهد افتاد . آنکس که نظرو عمل را یکی می‌بیند ، دیدش درست وحقیقی است . ای قوی پنجه ! تحصیل وارستگی جز از طریق عمل بسیار مشکل است خردمندانی که طریق عمل را بر می گزینند ، چه زود باشد که به برهمن نایل‌شوند. آن ریاضت کشی که نفسش را مهذب داشته. وبرحواس وفکرخود حاکم است،وباروح اعلای عالم دروفاق است،اگر هم به عمل بر خیزد ، هر گز لوثی بر او عارض نیاید . آن ریاضت کشی که بر حقیقت واقف است ، آنگاه که می بیند ، می شنود، لمس میکند ، میبوید ،میخورد ، حر کت میکند،میخوابد ،نفس میکشد ، سخن میگوید ، میافکند، میگیرد ، وپلکهایش را می‌بندد یا باز میکند، چنان داند که او خود کاری انجام نمیدهد وحواس اوست که‌براشیاء عمل می کند (باقتضای طبع). آنکس که تمام علائق را گسسته ،ودرکارها فقط روبسوی برهمن دارد ، به‌گناه آلوده نمیگردد هم بدانسان که‌برگ کنار ازقطره‌آب آلوده نگردد. وارستگانیکه ازعلائق‌بریده‌اند، با تن ، بافکر، وحتی باحواس خویش فقط بقصد تهذیب نفس خویش به‌کاربرمیخیزند، وهمواره از سود خویشتن جستن بدورند . آنکس که وارسته‌است و از ثمرات کار درگذشته است ،والاترین آرامش جاودانی را به‌کف آرد . آنکس که‌وارسته‌نیست، وبه ثمرات کاردل‌بسته است و امید دارد همچنان بسته اعمال خود بماند . آنان که

سالار تن وحواس خویشتن اند وبا قصد وتأمل به‌عمل نمی پردازند درمدینهٔ نه دروازه[۱]
بدن‌شادمانه مقام می گیرند وهرگزعملی سود جویانه نمی کنند[۲].
کارهای جهان را سرور اعلای موجودات مقررنداشته و نیز کارهای جهانیان رامعین
نکرده وربط ناگزیری میان کار و ثمرات‌آن پدیدار نساخته است . طبیعت است که
کاررا برما مقدرداشته . خداوند گناه یا ثواب کسی را معین نمیدارد. غلبه جهل بر-
دانش است که مردمان را به ضلالت کشانیده .آنکسان که با درك روح اعلای عالم
جهل را مضمحل داشته‌اند ، باستعانت آن دانش توانند که روح اعلای عالم را،چون
آفتاب روشن و آشکار دریابند . و آن کسان که فکر خود را منصرف به او داشته
وروحشان با او یکی‌شده و خود را دربراو هیچ انگاشته و غایت مقصودشان هم اوست
گناهان خودرا بادانش ازاله میکنند ، وبه مقامی‌میرسند که بازگشت ندارد. خرد -
مندان به‌روحانی فروتن ودانشورآنسان که مینگرند که به یك گاویا به یك فیل یا به یك
سگ[۳] حتی دراین جهان هم ، آنان که فکرشان آرام و متین است . بردور و تسلسل
مرگ وولادت غلبه کنند ، و در برهمن که پاك است و واحد است و همواره برجاست
مقام گیرند . آنکس که برهمن را دریافته و صاحب یقین است ، و بـه ضلالت دچار
نیامده‌است ، و در برهمن مقام گرفته است ، در برخورد با چیزهای دلپذیرشاد نشود و

۱ . نه دروازه اصلی بدن عبارت است از: دو سوراخ بینی، دوچشم ،دو گوش، یك
دهان و دو مجرای دفع .

۲ . مرد خویشتن دار می‌داند که کارها باقتضای طبع وساختمان وجود آدمی‌صورت
می گیرد نه باقتفای قصد و اراده .

۳. مراد ازیکسان نگریستن به انسان وسگ دوری جستن‌ازآزاروایذاء هردوست .
ومرد خردمند میباید به همه‌آنها تاآنجاکه میتواند کمك کند. گاندی جی دراین‌موردمتذکر
میشودکه همه این موجودات بظاهرمختلف مثل یکدیگراند ، زیرا همه‌آنها ناقص‌اند. وی
مینویسد ، اشکال مختلف است ولی روح ایجادکننده اشکال یکی‌است . م

در برخورد با چیزهای ملال‌انگیز اندوهگین نگردد . آنکس که نفسش با غیر او پیوندی ندارد ، شادمانی را دراو میجوید و میبابد و هم با او وفاق می گیرد، و به ـ شادمانی جاودانه نائل میآید . شادمانی حاصل از برخورد حواس با جهان خارج در حقیقت منشأ فلاکت است، این شادمانیها همانگونه که آغازی دارد پایان هم دارد. وای فرزند کنتی مرد خردمند ازآنها لذتی برنمیگیرد . آنکس که حتی در این جهان ، پیش از آنکه ازبند تن برهد ، تواند که آشفتگی‌های ناشی‌ازخشم‌وشهوت را تحمل کند، مردی است وارسته ، واو شادمان است . وارسته‌ای که شادمانی رادر درون دارد ، ودردرون آسایش می‌یابد ، و نوردانش را نیز در درون دارد ، بابرهمن یکی میشود وبه سعادت برهمنی وصول یابد . خردورانی که گناهانشان سترده‌شده ، وشائبه تردیدشان زدوده شده ، وخویشتن دارند ، و خواهان رفاه تمام موجودات به سعادت برهمنی نائل شوند . بر زاهدانی، که از بند خشم ومیل آزادند،و افکارشان مضبوط است وبرنفس خود حاکم‌اند ، سعادت برهمنی در هر دو جهان مقرر است . آن خردور که تماس حواسش را با جهان خارج منقطع داشته ، ونگاه خود را میان دو ابرو استوار کرده، و دم برآوردن ودم فروبردنش آرام وهموار است ،وجنبش‌های دم را در بینی‌اش محدود ساخته ، و حواس و فکر و عقل او مضبوط است ، و غایت مقصودش رستگاری نهائی است ، وخشم ومیل وترس ازوجدامانده ، به‌حقیقت زاهدی است که‌همواره از بند ولادت ومرگ آزاد است . آن کس که مرا ، بهره مند ازتمام قربانیها و رهبانیت‌ها ، سرور بزرگ تمام جهانها ، ودوست تمام موجودات میشناسد ، به آرامش نایل شود .

خداوندگار گفت :« آن کس که بدون التفات به ثمرات‌کار ، هر کجاشایسته است به‌کار میپردازد، وارسته است و پارساست . و آن کسان که آتش مقدس را بر

نمی افروزند و قربانی نمی کنند ، و این چنین نیستند ،ای پسر پاندو ! [Pandu]
بدان ! چیزی که انکار نفس خوانده شده همان طریق عمل است .زیرا آن کس که
با خویشتن داری ازهمه خواهشها درنگذرد ، نتواند که برنفس خود حکومت کند .
برآن کسان که اهل تأمل‌اند ومی کوشند تا ازطریق یوگا به وارستگی برسند کاررا
وسیله‌ای خوانده‌اند . ولی پس ازآنکه به‌حد وارستگی رسند، آرامش را معبر آنان
دانسته‌اند . کسان که نفس خود را به‌موارد احساس یا به اعمال پیوند ندهند، هرخیال
ناشی از ثمرات کار را متروك دارند، توان که نائل به حد وارستگی خواندشان .
سزد که انسان خود را باروح خود اعتلاء بخشد ، و نشاید که روح خویشتن را خوار
کند، زیرا همانگونه که روح انسان دشمن اوست ، دوست اوهم تواند بودن.آن کس
را که روح خود را تحت انقیاد خویشتن در آورده روح دوست است . آن کس‌را که
روح خودرا مضبوط نداشته، روح دشمنی است .آن کس که‌روح خودرا منقادخویشتن
داشته ، ودر کمال آرامش است . درهنگامه سرما و گرما رنج وشادی وننگ‌وافتخار
تفاوتی نکند. وارسته‌ای که به خرد وشناسائی روح خرسند است ، وچون صخره‌ای
پا برجاست وبرحواسش حاکم است و در نزدش خاك وسنگ و زر یکی است شخصی
است حقاً درحد برهمن وواصل به او . آنان که خیرخواهان و دوستان و دشمنان و
غریبان و بی طرفان و بیگانگان و هم‌پیمانان و رنگ نفرت خوردگان وبستگان و
گناهکاران وپارسایان را یکسان تلقی میکنند، اعتلاء یابند .مرد وارسته راچنان‌سزد
که همواره فکرش رابه او گمارد. و در گوشه پنهانی‌تنها، با حواس و فکر مضبوطش،
بدون انتظار و بدون اشتیاق‌بسر برد . عزلت گاه خود را بر جای پاکی استوار دارد ؛
که چندان‌بلند وچندان کوتاه نباشد؛ آنرا باپارچه‌ای ، یاپوست‌آهوئی ، یابرگ گیاهی
فرش کند و برآن جای بنشیند فکرش را متمرکز کند و گردش افکار و حواسش را
مضبوط دارد و درآنحال برای تهذیب روحش به ورزش و ریاضت پردازد . تن ، سر،و

گردنش را دریك خط و بیحرکت نگاهدارد ، محکم بر جای بماند ، برنوك بینی خویش بنگرد و بهرسو بـه بیهوده ننگرد ، بانفسی آرام ، تهی ازترس،مطیع قوانین برهماکارین‌ها [۱] فکرش را ضبط کند و برمن تمرکز بخشد مجذوب من ماند و مرا غایت خود منظور دارد . وارسته‌ای که فکرش مضبوط است ، اگر نفس خویش را بدینسان به تجرد فدا کند ، به آرامشی نایل آید که به فلاح نهائی و استحالهٔ در من منتهی میگردد . ای ارجن ! آن کس که بسیار میخورد ، یا آن کس که هیچ نمیخورد یا آن کس که به خواب بسیار معتاد است ، یا آن کس که همواره بیدار است ، بـه وارستگی نایل نیایند . آن وارستگی کـه فلاکت را مضمحل مینهد ، کسانیراست که غذا و ورزش (یا تفریح) ایشان مناسب باشد ، در همه‌کارها باندازهٔ لازم بذل جهد کنند بهنگام بخوابند و بهنگام برخیزند این طریق عمل رهایی‌ازهمه ناخوشی‌ها را دربردارد . اگر فکر کسی کاملا مضبوط باشد و مقصودش روح اعلای عالم باشد،و به‌چیزی میلی نداشته باشد . آنگاه توان اورا اهل عمل و یقین دانست . مرد وارسته‌ای که فکرش مضبوط است و روبسوی او دارد چونان چراغی است که در محفظهٔ خالی ازنسیم استواراست و پرپر نمیزند .آنگاه که فکر براثر ورزش و ریاضت مهاروآرام شده است و درذهن صفا پدیدآمده است آنگاه کسان با روح اعلای عالم وفاق می‌یابند، وبه شادمانی ابدیت نایل می‌شوند که درکش ازحد حواس خارج است و تنها باستعانت خرد توان دریافتش وآن کس که بدین حدرسد ودرچنین‌جا مقام گیرد هرگزازاصل خود بـدور نیافتد و آنگاه درمی‌یابد توفیقی والاتر از این نیست و با استواری برجای مانده و عظیم‌ترین بلاها اورا بر نمی‌انگیزد در این حال توان گفت که به وارستگی ازطریق عمل نایل‌آمده . دراین حالت کسان را با درد پیوندی‌نماند

۱. برهماکاریا Brahmakarins را معمولا به‌بی‌جفتی ترجمه می کنند ولی‌دراینجا علاوه بر بی‌جفتی مراد رعایت تمام عهدهای لازم برای وصول به برهمن است .

ورنجها همه بسرآید . این وارستگی را باید باستعانت امید نافرسودنی و عزمی راسخ حاصل داشت . همه امیال را که زائیده خواهشهاست، بدون استثناء بدور افکندن،و همه حواس را درهرجهت بوسیله فکر مضبوط داشتن، وفکررا باراده مهار کردن چنان پدید کند که شخص اندك اندك به‌آرامش رسد وفکرش دراومقر گیرد وجز او به چیزی نیاندیشد . اگرفکر بی‌قرارو پر کار و به ولگردی‌آغاز کرد چنان سزد که شخص اورا باز پس دارد و مضبوطش سازد و آنرا به استواری بر روح خود بگمارد زیرا والاترین شادی‌ها وارسته‌ای را نصیب افتد که فکر او کاملاآرام است و کیفیت شهوت دراو خاموش است مبری از گناه است و با برهمن یکی شده است .آن‌وارسته‌ای که از هرعیب مبری است و با روح اعلای‌عالم وفاق جسته شادمانی بی‌پایانی را که-- تماس با برهمن است ـ به‌آسانی حاصل کند .آن کس که از طریق عمل به وارستگی پرداخته همه چیـز را یکسان تلقی میکند و روح عالم را در همه موجودات مستقر می‌بیند و همه موجودات را در روح عـالم میابد . برآنکس که در همه چیز مـرا می‌بیند و همه چیز را درمن می‌بیند ، من هرگز غایب نشوم و نیز او هـرگزاز من جدا نماند. آن وارسته‌ای که به مقام وحدت رسیده و مرا مستقر در همه موجودات می‌ستاید بهرطریق که گذران کند،بازدرمن بسرمیبرد . ای ارجن ! آن وارسته‌ای که خویشتن را همچون دیگران داند ورنج ولذت خود و دیگران را یکسان احساس کند والاترین کسان درنزد من است . »

ارجن گفت : « ای نابود کننده دشمن ! من قادر به فـهم این سخن نیستم کـه چگونه میتوان ازطریق ریاضت مبتنی برآرامش‌فکرـ آنسان که توبر من بـاز گفتی- به رستگاری رسید. زیـرا ای کریشنا ! فکر بیقرار ، نیرومند ، سر کش ، و پرتلاطم است و من چنین اندیشم کـه مضبوط داشتن فکـر در دشواری چون مهار کردن باد است . »

خداوند گفت : « ای قوی پنجه ! بی‌تردید فکر بیقرار است و ضبطش دشوار است، ولی بااینهمه ای فرزند کنتی [Kunti]! میتوان ازطریق تمرین دائم و بی‌اعتنایی به‌اشیاء آنرا مضبوط داشت . من برآنم که نیل به وارستگی از طریق عمل برای آنان که قادر به ضبط نفس‌خودنیستند دشواراست. اما آن کس که برروح‌خویشتن حاکم است به جد و جهد فراوان تواند بدان نایل‌آید . »

ارجن : « ای کریشنا ! کسی که به کمال وارستگی نائل نیامده و مراقب و کوشا نیست و صاحب فکری است که‌گرچه سرشار از ایمان است ولی به وارسی و ضبط‌آن قادر نیست سرانجامش چیست ؟ آیا این کس چون، ابرپریشان بی‌آنکه حامی و حافظی داشته باشد بانقباض رومینهد، و از معبری که به برهمن منتهی میشود بدور میافتد وراه ضلال‌میسپارد ؟ ای قوی‌پنجه ! ای کریشنا! رحمت‌آوروایﻦ‌شك مرایکسره منهدم‌دار، زیرا کسی‌جزتوقادربه اضمحلال این‌شك نیست . »

خداوندگفت:«ای پسرپریتا [Pritha]! نه دراین جهان ونه‌درجهان دیگر او پریشان نخواهد ماند ؛ زیرا دوست عزیز،هیچیك از آنان که‌کارهای نیك بجای میآورند هرگز به سرانجام شقاوت باری نرسند . آنکس که ازطریق وارستگی بدور افتاده به جهان‌آنان که‌کردارستوده دارند نایل شود ، و سالیانی چند درآنجا بسربرد، وسپس درخانواده از مردان ناموروم‌قدس‌ولادت یابد ویاشاید ندرتاً درخانواده ازمردان عمل‌ولادت یابد ؛ ولی وی زندگی جدیدی را آغازمی‌کند با دانشی که بدن پیشین او داشت‌وفاق میبابد وسپس ای سلاله‌کورو [Koru]! برای نیل به‌کمال به کار میپردازد . و او خویشتن اگر بخواهد یا اکراه داشته باقتضای فضیلت کارهای کالبد پیشینیش درطریق وارستگی‌سیرخواهد کرد. ریاضت کشی که با تلاش بسیار به‌کار و ریاضت تن دهد و هرگز ازآن بازنماند . واز گناهان مبری گشته بعد از چند ولادت به حدکمال میرسد و پس‌ازآن به غایت عالی‌نایل میشود . وارسته از پارسا[۱] محترمتر

۱. پارسا دراینجا بمعنی‌آن‌کسی است‌که درکارعبادت چشم به نتائج‌آن دارد. م

است و حتی از مردان دانشور (اهل‌نظر) هم والاتر است وارسته از مجریان مراسم مذهب‌هم برتر است. پس ای‌ارجن! وارسته بشوودرخیل‌وارستگان‌هم‌نیز آن کس که سرشار ازایمان‌است‌ومرا ستایش‌میکند، و با تمام‌وجودش مستغرق‌درمن است ازحرمت بسیارمن برخوردار است واودرنزد من‌بهترین وارستگان است .

This is an authorized translation of
THE SPECULATIVE PHILOSOPHERS,
from THE WORLD'S GREAT THINKERS,
edited by Saxe Commins and Robert N. Linscott.

Published by Random House, Inc., New York.

THE SPECULATIVE PHILOSOPHERS

Edited by

Saxe Commins and Robert N. Linscott

Translated into Persian by

M. T. Bahramie Harran, Manochehr Bozorgmehr, Aboutaleb Saarami, Hossein Kosmai and Reza Saddughi



B.T.N.K.

Tehran 1965

کتاب «فلسفهٔ نظری» در حقیقت بهترین قسمت فلسفه یعنی فلسفهٔ اولی یا مابعدالطبیعه را معرفی می‌نماید. قسمت اول آن که مربوط به حکمت قدیم غربی است از رسالهٔ بقای روح اگوستین که بانی علم کلام مسیحی به شمار می‌رود آغاز می کند و سپس فصل مربوط به «حکومت و تدبیر الهی» را از کتاب معروف بزرگترین حکیم عالم مسیحی سن توماس اکویناس به نام «مجموعهٔ علم کلام» نقل می کند. سپس منتخباتی از چهار رسالهٔ از متون فلسفهٔ هند باستان را می آورد. رسالهٔ «علم اخلاق» اسپینوزا و قسمتی از کتاب «اندیشه‌ها»ی پاسکال فیلسوف معروف فرانسوی جلد اول «فلسفهٔ نظری» را تکمیل می کند.

درجلد دوم منتخباتی از متون فلسفی جدید به خوانندگان عرضه خواهد شد.

